

# Şeytanlar Şehri

Şiddet, Ritüel ve  
Geç Antik Çağ'da Hristiyan Gücü

Dayna S. Kalleres



Joan Palevsky



Klasik Edebiyatta Baskı

Sevgili Virgili'nin şerefine...

"O degli altri poeti onore bilume..."

—Dante, Cehennem

Yayıncı, Joan Palevsky'nin büyük bir armağ anıyla kurulan California  
Üniversitesi Basın Vakfı'nın Klasik Edebiyat Bağ ışı Fonu'na  
verdiğ i cömert desteğ i minnetle kabul eder.

Ş eytanlar Ş ehri

Bu sayfa bilerek boş bırakılmıştır

# Şeytanlar Şehri

Şiddet, Ritüel ve  
Geç Antik Çağ'da Hristiyan Gücü

Dayna S. Kalleres



KALİ FORNİ YA ÜNİ VERSİ TESİ BASIN

Amerika Birleşik Devletleri'ndeki en seçkin üniversite yayınlarından biri olan University of California Press, beşeri bilimler, sosyal bilimler ve doğa bilimlerindeki bursları geliştirerek dünya çapındaki yaşamları zenginleştiriyor. Faaliyetleri UC Press Foundation tarafından ve kişisel ve kurumların hayırsever katkılarıyla desteklenmektedir. Daha fazla bilgi için [www.ucpress.edu](http://www.ucpress.edu) adresini ziyaret edin.

Kaliforniya Üniversitesi Basını  
Oakland, Kaliforniya

© 2015, Kaliforniya Üniversitesi Vekilleri tarafından

Kongre Kütüphanesi Yayın Verilerini Kataloglama

Kalleres, Dayna S.

Şeytanlar Şehri: Geç Dönemde Şiddet, Ritüel ve Hristiyan Gücü  
antik çağ / Dayna S. Kalleres.

P. santimetre.

Bibliyografik referanslar ve indeks iç erir.

isbn 978-0-520-27647-5 (kumaş , alkali kağıt) —

isbn 978-0-520-95684-1 (elektronik)

1. Demonoloji—Doktrinlerin tarihi—İlk kilise, yak. 30–600.

2. Kilise tarihi - İlk ve erken kilise, yak. 30–600. 3. John Chrysostom, Aziz, -  
407. 4. Antakya (Türkiye)—Dini yaşam ve gelenekler. 5. Cyril, Aziz, Kudüs  
Piskoposu, yaklaşık 315–386.

6. Kudüs—Dini yaşam ve gelenekler. 7. Ambrose, Aziz, Milano Piskoposu, -397.

8. Milano (İtalya)—Dini yaşam ve gelenekler. I. Başlık.

bt975.k35 2015

235'.409173209015—dc23

2013012619

Amerika Birleşik Devletleri'nde üretilmiş tir

24 23 22 21 20 19 18 17 16 15

10 9 8 7 6 5 4 3 2 1

Çevreye karşı sorumlu ve sürdürülebilir baskı uygulamalarını destekleme taahhüdüne uygun olarak UC Press, bu kitabı %30 tüketim sonrası atık içeren ve ansı/niso z39.48-1992'nin minimum gereksinimlerini karşılayan bir elyaf olan Natures Natural hakkında basmış tir (r 1997) (Kağıdın Kalıcılığı).

Bu kitabı üç aş kına adadım. . .

Ş eytanlarımı kovmak iç in her zaman orada olan Michael'a.  
Onları geri ç ağı ırmada fazlasıyla baş arılı olan Griffin ve Thea'ya.



Bu sayfa bilerek boş bırakılmıştır

İç İndekiler

Teşekkür	ix
Giriş . Geç Antik Çağ da Şehir: Bütün Şeytanlar Nereye Gitti?	1
Bütün Bir. John Chrysostom ve Antakya	
1. Dini Çoğulculuğun ve Manevi Belirsizliğin Şehri	25
2. Ritüelin İшінde Şeytan Var	51
3. Şeytan Çıkarma Gösterisi	87
Bütün İki. Cyril ve Kudüs	
4. Kudüs'ten Aelia'ya, Aelia'dan Kudüs'e: Anıtsal Dönüş ümler	115
5. Sözdeki Şeytan, Görüntüdeki Şeytanlar	149
6. Kıyamet Peygamberleri ve Haç : Çarmıha Gerilmeden Kıyamete Kadar Kudüs'ün Şeytanlarını Ortaya Çıkarmak	172
Üç üncü bölüm. Ambrose ve Milano	
7. Ambrose ve Nicene Demoniacs: Milano'nun içinde ve dışında Karizmatik Hristiyanlık	199

Kısaltmalar	239
Notlar	245
Serilere Göre Antik Dil Basımları	319
Antik Kaynakların Çevirileri	323
Seçilmiş Kaynakça	325
Dizin	361

teş ekkürler

1970'lerin sonlarında, Kalleres'in evinde annem, en büyük iki ç ocuğ unu büyük, biraz gürültülü bir kokteyl partisinden almak gibi hayati bir karar aldı. Kardeş imi ve beni mutfak masasına oturttu, küçük bir televizyonu aç tı ve bize filmin tadını ç ikarmamızı söyledi. Ne yazık ki (ya da neyse ki kiş inin film tercihlerine bağ lı olarak), annem o cumartesi akş amı prime time'da programlanan programı izlemeye zaman ayırmadı. Kardeş im Jason ve ben, kablolu yayın öncesi dönemin masum, küçük ç ocukları olarak The Exorcist'i izlemeye baş ladık. Ara sıra birbirimize bakar, küçük kızın dönen kafası ve yulaf ezmesi yüzüyle ilgili aptalca ş akalarda cesaret arardık. Ama ikimiz de yıllarca sürecektir kabullara mahkum olacağ ımızı biliyorduk. Regan ve Max von Sydow rüyalarımıza dadanacaktı. Daha da önemlisi, iyisiyle kötüsüyle City of Demons'un yayımlanmasına giden uzun yolculuğ um o g

Araş tırma yaparak, yazarak, yeniden yazarak ve sonunda City of Demons'u yayınlayarak geç irdiğ im yıllar boyunca, bu zor durumda kaldığ ım süre boyunca bana paha biç ilmez yardım sağ layan öğ retmenler, akıl hocaları, meslektaş lar, arkadaş lar ve aile üyelerinin bir listesini tutmaya ç alış tım. "o ş eytan kitabıyla". Liste olduğ u a uzadı ve artık gerç ekten istisnai insanlara ç ok ş ey borç luyum. Birkaç ını saymak gerekirse, Heidi Marx-Wolf, Sarah Johnston Iles, Andrew Jacobs, David Brakke, Georgia Frank, Blake Leyerle, Isabella Sandwell, Jackie Maxwell, Nancy Caciola, Sophie Lunn-Rockliff ve Page DuBois, Robert'a teş ekkür etmek istiyorum. Gregg, Charlotte E. Fonrob-ert, Kimberly Stratton, Tina Sessa, Michele Salzman, Hal Drake, Susanna Drake, Beth Digeser, Ra'anan Boustan, Michael Penn, Claudia Rapp, John Gager, Edward Watts, Caroline Johnson-Hodge, Philip Rousseau, Tom Sizgorich, Babak Rahimi, Marcel Henaff, Joel Robbins, Nicole Kelley, Ellen Muehlberger, Susan Harvey, Stanley Stowers, Paul Psoinos ve Roberta Engleman.

Her şeyden önce University of California Press'in editör kadrosuna teşekkür borcumu ifade etmeliyim. Proje editörü Cindy Fulton, uzun süren prodüksiyonun birçoğu aşaması boyunca projeme rehberlik etmede muazzam yardımda bulundu. Aynı zamanda, taslağın orijinal incelemesini yürütmek üzere basın tarafından davet edilen iki okuyucuya da teşekkür etmeliyim; Her ikisinin de önceki taslağı okuyup yorum yapmayı kabul etmeleri beni inanılmaz derecede şanslı kıldı; onların düşünceleri eleştirileri ve kapsayıcı gözlemleri, revizyonlarım sırasında sonraki düşüncelerimi kesinlikle daha iyiye doğru şekillendirdi. Matbaanın metin editörü Marian Rogers, sezgisel bir dil anlayışının yanı sıra ayrıntılar konusunda keskin ve yorulmak bilmeyen bir bakış açısına sahip; el yazması onun bakımı altında değişimeyecek kadar gelişti. En önemlisi, yalnızca kitabın yayına doğru olan ilk aşamalarını denetlemekle kalmayıp aynı zamanda taslağın çok daha yoğun yeniden canlanma sürecine cömertçe ve özveriyle katılan Eric Schmidt'e özel ve empatik bir teşekkür borçluyum. Eric'in bir yazara ve onun taslağına olan samimi bağlılığı

Pamela Morgan, özellikle kitabın yayınlanmadan önceki son altı ayı boyunca, müsveddenin düzenlenmesindeki aralıksız çabalarına tamamen ayrılmış ikinci bir teşekkür sayfasını hak ediyor; Elbette, mükemmel düzenleme becerileri için ona içtenlikle minnettarım; ancak kitaba olan coşkusunu derinden takdir ettim. Pamela imkansız başardı: zorlu düzenleme ve redaksiyon görevlerini keyifli bir deneyime dönüştürdü.

Araştırmam sürecinde kitapta adı geçen bazı şehirlere birkaç araştırmaya gezisine çıktım. Hellman Vakfı'ndan aldığım iki cömert burs sayesinde bu araştırmayı finanse edebildim. 2008 yazında Türkiye'nin Hatay ili Antakya'da (Orontes Antakyası) araştırmaya yapmak üzere burs aldım; Wendy Mayer ve Tina Shepardson'la seyahat etme şansına sahip oldum ve John Chrysostom ve Libanius'un bir zamanların muhteşem kentindeki hareketlerini zihnimizde canlandırmaya çalışırken her birinin sunduğu her türlü bilgelikten faydalanmaktan keyif aldım. Wendy ve Tina ile yaz gezimiz sırasında ve o günden bu yana yaptığımız sohbetler bu kitabı doğrudan şekillendirdi; Eğer ikisinden bu eşsiz şekilde öğrenme deneyimine sahip olmasaydım, Antakya ya da İoannis Chrysostom hakkında yazmayı hayal bile edemiyordum. 2010 yazında Antakya'ya dönmek üzere ikinci bir Hellman bursu aldım ve burada daha ileri seyahatler için tekrar Tina Shepardson'a katıldım. Halep'ten Şam'a, Suriye'nin Hatay sınırından Deyrizor ve Fırat'a kadar uzanan Suriye'nin büyük bir kısmını kapsayan on günlük yoğun bir tura hızla başladık. Kuşkusuz Tina'nın cesur, maceracı yapısı ve ölenemez iyimserliği olmasaydı bu gezi imkansız olurdu. Geçtiğimiz birkaç yılda, Suriye'nin büyük bir kısmına saldıran ve Suriye'nin büyük bir kısmını yok eden ya da halkından pek çok kişi iyi yerlerinden eden felaket niteliğindeki şiddet ve amansız savaşın ışığında, gezimiz sırasında verdiğimiz cesaret için Tina'ya giderek daha fazla minnettar oldum. Sadece umut edebilirim

Seyahatlerimiz sırasında arkadaş olduğumuz umuz harika insanlar güvende kalabildiler.

Hellman bursundan kalan parayla 2011 baharında çok yağmurlu bir Milano'ya kısa bir seyahat etme fırsatı buldum. Oyun yazarı olan ağabeyim Greg Kalleres de bu gezi için bana katıldı; Greg, hava şartlarına rağmen günlerini şehrin en eski mahallelerinin sokaklarında benimle birlikte yürüyerek geçiriyordu.

Akşamaları sıcak restoranlarda kurulan leziz yemekler yerken, gezdiğimiz çeşitli yerlerdeki bazilika krizinin ayrıntılarını yeniden hayal etmeye yine heyecanla yöneldik. Kardeşimin neredeyse her durumda mizahı yakalama ve ifade etme yeteneği vardı. Milano'da kaybolup islanmakla geçen birkaç günümüz, ona bir şeyler araplaşmışlığında akşam sohbetlerimiz için ideal bir malzeme sağladı. Başarılı araştırmacı gezilerimden birini aynı zamanda en eğlenceli gezilerden birine dönüştürdüğüm için teşekkür ederim Greg.

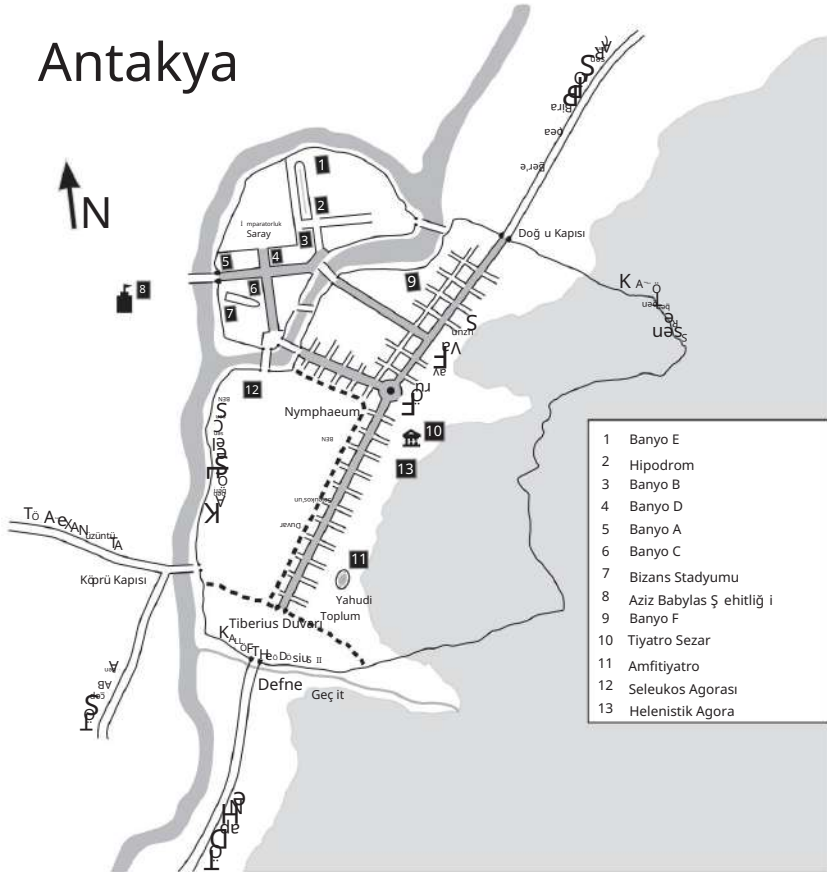
Buna son vermeden önce, bu kitabın geliştirilmesinde ve yayınlanmasında özellikle önemli olan birkaç kişiden daha ayrıntılı olarak bahsetmezsem, ihmal etmiş olurum. Susanna Elm bu projeyi başlangıcından bu yana destekledi—Tezimin bölümleri hakkında yaptığı son derece zengin yorumlardan, o zamandan beri bölümler, makaleler ve makaleler hakkında sunduğu eşit derecede zengin yorumlara kadar. Princeton'daki ziyareti sırasında tanıştığımızımdan bu yana geçen yıllar boyunca bana sunduğu destek ve teşekkür için kendisine teşekkür ediyorum. Catherine Chin'in kurnaz zekası ve kurnaz akademik hayal gücü birçok insanda minnettarlığın yanı sıra dudak uçuklatan bir hayranlık uyandırdı ve ben de kendimi dudak uçuklatan kalabalığın arasına dahil ediyorum. Geçmişteki tarih yazımı ve hermenötik problemlerle ilgili yaptığımız tartışmalar için Catherine'e çok şey borçluyum; bunların çoğu, bu kitapta ileri sürdüğüm daha büyük teorik argümanları doğrudan bilgilendirdi. Bu amaçla, Catherine'e, Davis'teki California Üniversitesi'nde Moulie Vidas'la birlikte düzenlediği Geçmiş Antik Bilgi atölyesine katılma fırsatı verdiğini de teşekkür etmeliyim. David Frankfurter'ın inanılmaz bursu, yüksek lisans yıllarımdan beri kendi yaşamı belirlememde ilham kaynağı oldu. Kendisine gönderdiğim her bölümü, makaleyi ya da taslağı nazikçe okudu ve sonra bir şekilde her bir parçayı hızlı bir şekilde, ayrıntılı ve anlayışlı yorumlarla geri getirmeyi başardı. Yıllar boyunca sunduğu entelektüel destek için ona her zaman minnettar olacağım ve şeytani olan her şey için onun coşkusuna güvenmeye başladım; Aynı derecede önemli (ve bazen daha da önemlisi), muazzam mizah anlayışı ve dostluğu için David'e teşekkür ederim.

Ayrıca Peter Brown'ın bursu için minnettarlığımı da belirtmeliyim; Buna onun geçmişteki dünyaevine eleştirisine olduğu kadar inşasına olan katkısı da dahildir. Diğerleri onun çalışmalarını benim yapabileceğimden çok daha akılcı ve zarif bir şekilde ödülleri ve Brown'un külliyatına olan borcum girişte açıkça ortaya çıkacak.

Burada yalnızca Peter Brown'un bu çalışmanın olanağını yarattığı için yaptığımız çalışmalara minnettar olduğumu belirtmek isterim.

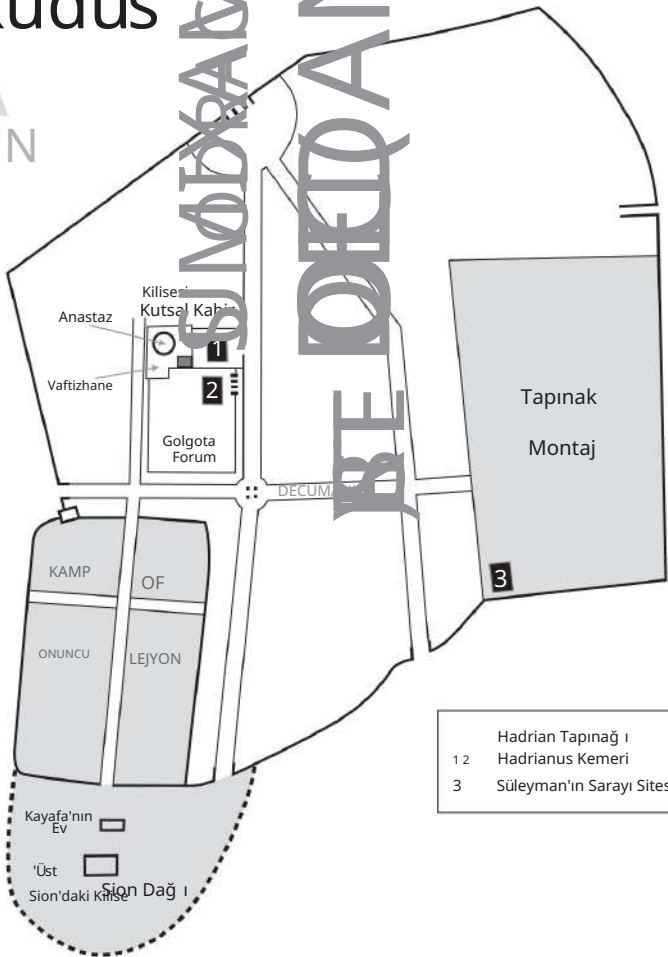
Son olarak hayatımdaki en önemli üç kişiye en içten teşekkürlerimi ve en derin özürlerimi sunuyorum. Teşekkür ederim Michael. Teşekkür ederim Griffin. Teşekkür ederim Thea. Anneniz kitabını bitirebilsin diye her biriniz hayatınızın önemli bir dönemini feda ettiniz ve bu süreçte birçok yönden bir karınızı, bir en iyi arkadaşınızı ve bir annenizi kaybettiniz. Artık kitap bittiğine göre, birlikte vakit geçirmek istediğim tek kişiyi siz üçünüz.

# Antakya





Kudüs



- Hadrian Tapınağı
- 1 2 Hadrianus Kemer
- 3 Süleyman'ın Sarayı Sitesi



Bu sayfa bilerek boş bırakılmıştır

giriş

## Geç Antik Çağ da Kent

Bütün Şeytanlar Nereye Gitti?

Cinlere tutulmuş, manik davranışlar sergileyen birini yakalayıp şehidin naaşı'nın bulunduğu o kutsal mezara götürürseniz, şehesiz onların geriye sıçrayıp kaçtığı'nı görürsünüz. Çünkü sanki sıcak kömürlere ayak basacakmış gibi hemen ön kapılardan fırlıyorlar ve doğrudan tabuta bakmaya cesaret edemiyorlar.<sup>1</sup>

John Chrysostom'un In sanctum Julianum marhitem adlı eserinde belirttiği gibi, kutsal şehit Julian'ın kalıntılarının muazzam şeytan çıkarma gücü budur; bu güç, onun şehitliği'nin korkunç doğasından kaynaklanmaktadır. John, Antakya'daki iki günlük festivalin ilk gününde vaazını verecek geniş bir izleyici kitlesine sahip olsa da, bir sonraki gün bu sayının düşeceğini biliyor. Dinleyicilerden pek çok kişiyi Daphne'de geçecek bazı şeyenliklere memnuniyetle katılacak. John rekabetinin farkında

Yarın banliyöü [Daphne] erkek koroları ele geçirecek. Çoğu zaman bu tür koroların görülmesi, ayık olmak isteyen kişiyi kendi isteği dışında aynı uygunsuz davranışla kopyalamaya zorlar. . . . Dünyevi şeyarkılarla, utanmaz sözlerle, şeytani gösterilerle karşılaşılana [şeytan] oradadır.<sup>2</sup>

Dans ve şeyarkı söylemenin anlamsızlığı içinde, yanından geçmek isteyen herkese pusu kuran iblisleri fark ediyor. Şeytani ele geçirme sinsi ve kurnazcadır: John, Daphne'de izleyicinin davranışsal dönüşümünün ne anlama geldiğini anlatıyor. Çok uzun süre izleyen ve dinleyen iyi bir Hristiyan, sergilenen etkinliklerin kdesi haline gelecektir. İzleyenler, ahlak ve algı açısından "ayık" kalmayı isteseler de istemeseler de sefahat ve ahlaksızlık durumuna düşeceklerdir. Yuhanna, şeytani nüfuz ve yozlaşma mekaniğini, o dönemde yaygın olarak kullanılan Helenistik felsefi dil ile paralel hale getirecek şekilde konuşuyor. Bu durumda o, Stoacı biliş ve algı teorilerinin ağırlıklı olarak materyalist bir anlayışını benimser ve uyarlar.<sup>3</sup>

## 2. Giriş

John, ç oğ u kiş iye zararsız bir aç ık hava festivali gibi görünen bu festivalin ayrıntılarını ç arptıp yeniden ç erç eveliyor, böylece onun ortasındaki ş eytan figürünü ortaya ç ıkarabiliyor. Ş eytan, kendisi ve iblisleri, erkek korosu iç inde ve ç evresinde köt ü niyetli duyu verilerinin üretimini artırmak ve ş iddetlendirmek iç in ç alış ırken, bir tür hızlandırıcı ajan olarak hareket eder. Korodan sesler, kokular, tatlar ve dokular yayılarak Hristiyan seyirciyi kolayca iç ine ç ekiyor. Önceki ayıklıklarına bakılmaksızın, Yahya'nın Hristiyanları, kendi kınanmalarını garanti altına alarak, davranış larını bir ahlaksızlık tarzına ç evirmeye mecburdurlar.

John böyle bir pusuyu nasıl durdurabilir? Yahya ve onun vefalı takipç ileri, İ sa'nın takipç ilerini etkisi altına alan köt ü niyetli davranış ları nasıl yavaş latabilirler? John, cemaatin bu festivale katılmasını engellemek iç in dramatik bir müdahale planlar:

Yarın [Antakya'nın] kapılarını vaktinden önce iş gal edelim, sokaklarda nöbet tutalım, onları (Defne'ye giderken) araç larından indirelim, kadınlar kadınları, erkekler erkekleri ç eksin. Onları buraya [ş ehit mezarına] geri getirelim.4

Bu eylem gerç ekleş se de gerç ekleş mese de John'un önerdiğ i ş ey ş iddetli bir ç atış maya dönüş me potansiyeli taşı yor. Bu davetkar kaosu ortasında rahip, Julian'ın ş ehitliğ indeki kutsal emanetleri getirmeyi önerir. Julian'ın kalıntıları, hem iblislerin ele geç irdiğ i kiş ilerinin hem de ş eytani kiş ilerinin anında kaç masına ve kararsız davranmasına neden olan güç lü, ş eytan kovucu nesnelerdir. John bu davranış ı iyi biliyor. Ama festivale katılanlar da ö yle. Aslında, Julian'ın maddi kalıntılarında John'un ilan ettiğ inden daha büyük bir gücün var olduğ unu anlamış veya buna inanmış olabilirler.

John'un, Daphne festivaline katılmak isteyen Hristiyanlara karş ı önerdiğ i yüzleş me, ş eytanlaş tırmanın bir örneğ i dir.5 Baş ka bir deyiş le, daha güç lü Hristiyanların, ş eytanlara karş ı doğ rudan savaş a girmek zorunda oldukları manevi bir savaş ın yadsınamaz gerç ekliğ ini inş a etmek iç in söylemi ve ritüeli kullanır. cemaatinin zayıf üyelerini cezbetmek ve yozlaş tırmak iç in erkek korosunu kullanıyor.

Ş eytanlaş tırma, Jonathan Z. Smith'in "ş eytani" terimini kavramsallaş tırmasından ince fakat temel yönlerden farklılık gösterir.6 Konumsal bir kategori olarak ş eytani iş levler, dinsel söylemde baş kalığ ı iş aretlemek, ötekiliğ i veya canavarlığ ı vurgulamak; bu nedenle sıklıkla kasıtlı bir mesafeyi değ mek ve korumak amacıyla kullanılır. Ancak John, öncelikle dinleyicileriyle Daphne festivali arasına mesafe koymak iç in iblislerden bahsetmiyor. Daha ziyade, Hristiyanları harekete geçmeye teş vik etmek iç in iblislerin insan vücudunu yozlaş tırma ve istila etme güç lerinin korkutucu görüntülerini tasvir ediyor; iblislerin bulunduğ u yere yaklaş mak ve onlarla doğ rudan ruhsal savaş a girmek iç in bir plan sunuyor. Dahası, güvenilir bir anti-ş eytani silah, bilinen bir azizin kutsal emanetlerini sağ lıyor.

John, bu vaazında Daphne'yi ısrarla ş eytanlaş tırarak, manevi bir savaş olayı iç in bir durum yaratıyor. Ritüel yüzleş menin yakıcı anının - kutsal emanetlerin parlaması ve ş eytan ç ıkarma konuş malarının bağ ırış ları - gerç ekten de bir ş eyi duyurma niyetindedir.

Hristiyanlara ve erkek korosuna kesinlikle karşı çıkılabilecek bir yönüme; ancak böyle bir yüzleşme iki grubu birbirinden ayırmayacak veya birbirinden uzaklaştırmayacaktır. Bunun yerine John, ritüel (şeytan çıkarma, apotropaik) temas ve yakınlığın gerçekleştirelmesi yoluyla ortaya çıkılabilecek bir sınırı tanımlıyor. Önemli olan böyle bir olayın yaşanıp yaşanmaması değil. John'un karşılaşılabilecek mayla ilgili canlı ve duygusal açıklama. Sadece bir karşılaşma olasılığı bile dinleyicilerinin zihinlerine, iki grubu manevi savaşta birbirine bağlayacak olan ritüel saldırının imajını yansıtıyor.

City of Demons, şehirlerine hakim olan tehlikeli, potansiyel olarak şeytani dini karşılaşmaların ortasında şeytan bilimci ve aktif ve yenilikçi şeytan kovucu olan şehirli kilise liderleri hakkında zengin ayrıntılara sahip üç vaka çalışması sunuyor. Antakyalı John Chrysostom, Kudüslü Cyril ve Milanlı Ambrose, dördüncü yüzyıldaki şehirlerini gerileme yerine ilerlemeye katkıda bulunacak şekilde Hristiyanlaştıran örnek kilise figürleri olarak tanımlandılar. Bu amaçla, bu üç bilim adamlarında sıklıkla piskoposun geleneksel profilini takip ederek tasvir edilir: şeytin Gibbonya'daki gerilemesinden başlayarak geç klasik yükselişine ilişkin geç antik tarih yazımında eğitilmiş, elit, uygar ve rasyonel bir kahraman. batıl inanç, mantıksız düşünce ve büyü. Buna karşılık, dini kent otoritesine ilişkin mevcut okumaları karmaşıklaştırmak amacıyla bu kitap, vaftiz edilmiş Hristiyan askerlerin kimliklerini inşa ederken bu üç liderin şeytani söylemlerine ve ilgili ritüel tanımlarına (örn. şeytan çıkarma, vaftiz, apotropaik, kehanet) yakından bakıyor. kendi şehirlerinde "manevi savaş" yürüten; aynı şekilde kentsel kriz anlarında liderlerin şeytan çıkarma otoritesini manipüle etmelerini de iç ediyor. City of Demons, her liderin eylemlerinin, kendi kentsel çevresinin maddi dönüşümüyle (yani Hristiyanlaştırmayla) sonuçlandığını öne sürüyor.

Bu kültürel tarihi kurtarmak için, Konstantin sonrası dönemin kentsel gerçekliğini ve Hristiyanlaşma süreçlerini yapılandıran bir prensibi geçici olarak kabul etmeliyiz: iblisler, geç antik kentin deneyimsel bir parçasıdır ve yalnızca Hristiyanların değil, aynı zamanda halkın da yaşamlarını maddi olarak etkilemektedir. orada yaşayan herkes.7 Kentsel deneyimin şeytani düzlemi, ritüel uygulamalar yoluyla geç antik kentin kaotik ve dinamik mizacını oluşturan politik, ekonomik, sosyal ve dini boyutlarla zahmetsizce karışır.

Ayrıca bu kitap, bilim adamlarının iblisleri ve kilisenin onlara karşı aktif ritüel duruşunu büyük ölçüde ihmal ettiğini veya yanlış yorumladığını iddia ediyor. Edward Gibbon'dan bu yana, iblislere maddi inanç ve onlarla ritüel ilişkiler kurma fikri - özellikle de şehirde - modern yorumculardan bir dizi olumsuz tepkiye yol açtı. Bazıları şeytan bilimini kentsel çürümenin ve uygarlığın akılcılığını kaybetmesinin bir işareti olarak tanımlıyor; diğerleri iblislerin dilini mecazi tasvirlerle indirger; yine de diğerleri iblislerden söz edilmesini tamamen görmezden geliyor. Kadim büyü araştırmalarında çok farklı bir paradigma mevcuttur. Otuz ila kırk yıl önce gerçekleştiren yorumsal bir devrimde, majikal uygulamaları inceleyen kişiler, büyücüler arasındaki huzursuz ilişkiyi ele almak için bilinçli olarak "ritüel güç" kategorisini be-

antik dünyanın incelenmesinde büyü ve din kategorileri.8 Sonuç olarak, ritüel eylemlilik, araç sallık ve performansa hakim olan odaklanma, bu ç alış ma alanına hakimdir ve onu yönlendirir. İ blislerin gerç ekliğ ine dair kiş isel inanç meselesi etrafında dönen sorular yoruma dahil edilmez.

Bununla birlikte, antik büyülu metinlerin incelenmesinde zor ağ renilen dersler henüz dini güç veya geç antik kent ç alış malarına dahil edilmemiş tir. Pek ç ok bilim insanı, geç antik ç evredeki insan üstü veya doğ aüstü failliğ i indirgeyici, anakronik bir ş ekilde okumanın mümkün olduğ unu varsaymaktadır; sonuç olarak bu tür güç lerin veya güç lerin günlük yaş amın sosyal, politik, dini ve hatta ekonomik boyutlarını maddi olarak etkileme biç imini göz ardı ediyorlar veya önemsiz gösteriyorlar.

Akademisyenler, insan-doğ aüstü ritüel etkileş imine iliş kin ortak algının kentsel Hristiyanlaş ma süreç lerine maddi olarak nasıl katkıda bulunduğ unu değ erlendirmeyi sıklıkla ihmal ediyorlar.

Bu amaç la bu kitap, daha geniş anlamda geç antik dünya araş tırmalarında ve daha özel olarak da demonoloji araş tırmalarında ortaya ç ıkan bir eğ ilimi takip ediyor. Susan Ashbrook Harvey'in 2006'daki *Scenting Salvation: Ancient Christian and the Olfac-tory Imagination* adlı kitabı ve ardından 2009'da Patricia Cox Miller'in *The Corporal Imagination: Signifying the Holy in Late Ancient Christian* adlı kitabı, geç antik dönem biliminde maddi bir eğ ilim oluş turmuş tur. Bedenlenen ve algılayan "Benlik", geç antik dünyanın yorumlanmasında merkezi bir analiz nesnesidir.9 Benzer bir yönel dönüş , antik ve geç antik demonolojilerin incelenmesini daha spesifik olarak etkilemiş tir: en belirgin olarak David Brakke'nin *Demons and the Making* adlı eseri 2006'da Keş iş : Erken Hristiyanlıkta Manevi Mücadele ve ayrıca Gregory A. Smith'in 2008 tarihli "Bir Ş eytan Nasıldır?" Örneğ in, Erken Hristiyan Araş tırmaları Dergisi'nde.10 İ nsan-ş eytan etkileş imlerine olan inancın ve bu etkileş imlere iliş kin algılanan deneyimin, geç antik kentin Hristiyanlaş ma süreç lerini ş ekillendirmeye nasıl yardımcı olduğ unu ortaya ç ıkarmaya ç alış ırken, hem maddi dönüş üm hem de Bedenlenme kategorisi, metodolojik ve teorik seç imlerimizin ç oğ una rehberlik edecektir; bunlardan ilki, ş eytanlaş tırma, bizi ş eytanların ve daha genel anlamda doğ aüstü olanın somutluğ unu anlamaya ç ok daha fazla yaklaşt ırarak ç ok etkili bir araç sağ lar.

Dİ YABOLİ ZASYON, BÜYÜLEME, ANİ Mİ ZM:

GEÇANTİ K KENTİ Nİ CANLANDIRIYORUZ

Birgit Meyer'in Gana'daki Pentekostalizm ve senkretizm üzerine etnografik ç alış masında, *Translating the Devil: Religion and Modernity Among the Ewe in Ghana*'da Meyer, ş eytanlaş tırmanın hem söylem hem de ritüel aç ısından bir Hristiyan uygulaması olduğ unu aç ıklıyor. İ lk olarak, vaazlar, ilahiler, itiraflar ve dualar yoluyla, vaftiz edilmiş Hristiyan din adamları ve laikler, Hristiyan olmayan, ortodoks olmayan tüm uygulamaları ş eytanın ve dolayısıyla tehlikeli olarak tanımlayan ş eytani bir söylem üretirler. O zaman kilise

kentsel alandaki tüm şeytani tehditlere karşı agresif bir ritüel savaş ı destekliyor. Bu ritüel aktivite şehirdeki şeytani ve şeytani duyguyu artırıyor ve bu da şeytanla savaşmak için artan manevi savaş ı meşrulaştırıyor.

Antakya, Kudüs ve Milano örneklerinde şeytanlaştırmının, dini açıdan rekabetçi ve karmaşık bir ortamda Hristiyanlaştırma süreçlerinde merkezi bir mekanizma ve strateji olduğu görülmektedir. Bu durum, özellikle Hristiyanlığın kamusal alanda bir yer edinmek için çabalarıyla kilise binalarının inşası yoluyla mücadele ettiği Konstantin sonrası erken dönemde geçerlidir.

Şeytanlaştırmayı kentsel Hristiyanlaştırmının güçlü bir stratejisi olarak tam anlamıyla kavramak için, modernite ile geç antik dönemi ayıran farkı yeniden ortaya çıkarmamız gerekiyor: Geç antik dönem, büyü bir dünya görüşüne dayanır ve insanlar, canlı bir çevrenin somut bir duygusuna sahiptirler. Buradaki "büyü dünya görüşü", insanların lanetlemek, saldırmak, korumak, güçlendirmek veya kehanet yapmak için çevrelerini ritüel olarak manipüle etmelerine olanak tanıyan doğüstü güçlere ve güçlere dair yaygın bir inancı ifade eder. "Animasyonlu" terimi, bu çevreyi dolduran belirli türden güçleri ve güçleri ifade eder. Geç antik kentin Hristiyanlaştırılması durumunda, bu varlıklar giderek daha fazla ilahi ve şeytani arasında bölünerek, çok daha çabuk ve çok tanrılı bir atmosferi yeniden organize ediyorlar. City of Demons, büyü bir bakış açısının ve hareketli bir atmosferin, geç antik kentte kişinin gerçeklik algısını ve politik, sosyoekonomik ve kültürel aktörler olarak davranışlarını şekillendirdiğini ileri sürüyor.

Geç antik dünyanın bu bakış açısını kavramak birçok modern bilim insanı için imkansız olmasa da zordur. Geç antik kenti araştıran pek çok bilim adamı kentsel alanı kökten sekülerleştirilmiş ve büyüünü bozmuştur. Kentsel şeytan bilimi konusunu ele alan şehir çalışmaları mevcut olsa da, çoğu zaman bu yorumlar, şeytanları metaforik bir ifadeye veya retorik stratejiye indirger ve onları zararsız bir dil biçiminden başkaca bir şeye dönüştürmez. İndirgemeci bir okumadan kaçınmak amacıyla, Konstantin sonrası şehirde dini otorite ve iktidara ilişkin bu çalışmalar, ritüel uygulama kategorisine odaklanacaktır. John, Cyril ve Ambrose'un tanımladığı ritüel faaliyetlere yakından odaklanarak, Konstantin sonrası şehirde dini otorite ve iktidar tartışmamızın ön planına iblisleri ve iblis/insan etkileşimini yerleştireceğiz. Bu çalışmalar, kilise binalarının artan üretiminin, kutsal ve dini ritüellerde benzeri görülmemiş bir genişleme ve yenilik için katalizör sağladığını gösteriyor. Konstantin'in inşaat projeleri, imparatorluğa yayılan bir "lithomania" olan inşaat fanatizminin temelini oluşturuyor.<sup>12</sup> Şehir surlarının içinde ve hemen dışında büyük yeni bazilikalar, şehitlikler ve diğer Hristiyan anıtlarının inşasıyla, Örneğin vaftiz, şeytan çökarma, Efkariya ve hatta haç işareti kentsel alanda çok daha geniş bir erişime sahiptir. Roma'da Lateran, Antakya'da Büyük Kilise, Kudüs'te Kutsal Kabir, Kudüs'te Apostoleion



Ritüel deneylerin ve geniş lemelerin mekânı olarak Konstantinopolis, toplumda hem büyük hem de küçük geri dönüş ü olmayan değişimlere neden olur.<sup>13</sup>

Bu dönem, kutsal ritüellerin yerinin ve amacının yeniden kavramsallaştırılması ve aynı zamanda bu ritüellerin doğasında bulunan güce daha fazla vurgu yapılması için muazzam bir fırsat sunmaktadır. Ve üç vaka incelememizde de göreceğimiz gibi, Hristiyan vaftiz kimliği bir zamanlar şeytani olan, şimdi ise şeytandan arındırılmış beden kavramından şekillendirildiğinden, genel olarak kutsal ritüel ve dini ritüeller kesinlikle şeytani bir boyuta ulaşıyor. Bu ritüeller, şeytanileştirme yoluyla, şeytani derecede tehlikeli bir şehrin ortasında yeni bir bireysel ve cemaatsel Hristiyan kimliği inşa ediyor. Dördüncü yüzyıldan itibaren Hristiyan bilincinin kökeninde maddi ve tehditkar bir şeytan bilimi yatmaktadır. Kutsal ayinlerin anti-şeytani gücü sayesinde din adamları, iblislere ve şeytanilere karşı aynı gücü vaftiz edilmiş laiklere - İsa'nın askerlerine - aktarırlar.

Kentsel iblisolojilerin ve manevi savaşın kültürel tarihini önersek de, kanıtların bizim önerdiğimiz şekilde gerçek anlamda yorumlanması pek de kolay bir iş değildir. Her tarihte olduğu gibi tarih yazımına ilişkin de çeşitli sorular ortaya çıkıyor. Örneğin, bilim insanları kentsel şeytan bilimine ve doğüstü olaylara dair kanıtları hangi yollarla istemeden azalttı veya ihmal etti? O halde, ilerleyen bđümlerde, geç antik kentteki iblislere ilişkin modern bir bakış açısının belirlenmesine katkıda bulunan ve daha genel anlamda doğüstünün yorumlanmasında temel ilkeleri belirleyen merkezi bilimsel bakış açılarından birkaçını inceleyeceğiz: Edward Gibbon, Peter Brown ve Konstantin sonrası şehirde piskoposluk/dini otoriteye ilişkin büyüyen bir bilim topluluğu.

#### GIBBON VE ÇÖKÜŞ ÇAĞI

On dokuzuncu yüzyıl boyunca ve yirminci yüzyılın büyük bir bđümünde, Edward Gibbon'un ekonomik, sosyal ve politik gerileme kavramı, Roma İmparatorluğu'nun çöküşüne ilişkin başlıca tarihyazımsal anlatıyı güçlü bir şekilde etkiledi: İkinci yüzyılda kültürel bir gerileme ve ardından gelen kültürel gerileme. Üçüncü yüzyıldaki ekonomik kriz kaçınılmaz olarak beşinci yüzyılda imparatorluğun tamamen yıkılmasıyla sonuçlandı.

Gibbon'ın Konstantin sonrası Hristiyanlığın kolektif Roma nüfusunun zihinleri ve rasyonelliği üzerindeki etkisine ilişkin tasviri, tam olarak alıntılanmaya değer:

Havarilerin ve şehitlerin öğretisi, bu yeni ve popüler Anachoret'ler tarafından yavaş yavaş göğdede bırakıldı; Hristiyan dünyası tapınaklarının önünde secdeye kapandı; ve onların kutsal emanetlerine atfedilen mucizeler, en azından sayı ve süre açısından, hayatlarındaki manevi başarıları aşmıyordu. Ancak hayatlarının altın efsanesi, ilgili kardeşlerinin ustaca safdillikle süslenmişti; İnançlı bir çağ, bir Mısırlı ya da Suriyeli bir keşişin en ufak bir kaptanının, evrenin sonsuz yasalarını bozmaya yeterli olduğuna kolayca ikna olmuştu. Cennetin gözdeleleri, kronik hastalıkları bir dokunuşla, bir sözle ya da uzak bir mesajla iyileştirmeye alışmışlardı; ve sınır dışı etmek

sahip oldukları ruhlardan veya bedenlerden en inatçı iblisler. Çün aslanlarına ve yılanlarına alışı ıldık bir ş ekilde yaklaş ıyorlar veya onlara emredici bir ş ekilde emir veriyorlardı; bitki örtüsünü bitki özsuu olmayan bir gödeye aş ıladı; su yüzeyinde asılı demir; Nil'i bir timsahın sırtında geç tiler ve ateş li bir fırında tazelendiler. Ş iirin dehası olmayan kurgusunu sergileyen bu abartılı hikâyeler, Hristiyanların aklını, imanını ve ahlakını ciddi biçimde etkilemiş tir. Onların safillikleri zihnin yetilerini alç alttı ve zayıflattı; tarihin kanıtlarını bozdular; ve hurafe, felsefenin ve bilimin düş man iş iğ ini yavaş yavaş söndürdü. Azizler tarafından uygulanan her türlü dini ibadet, inandıkları her gizemli doktrin, ilahi vahyin onayıyla güç lendirildi ve tüm erkeksi erdemler, keş iş lerin kde ve korkak hükümdarlığı tarafından baskı altına alındı. Cicero'nun felsefi yazıları ile Theodoret'nin kutsal efsanesi arasındaki, Cato'nun karakteri ile Simeon'un karakteri arasındaki süreyi üç mek mümkün olsaydı, Roma İ mparatorluğu'nda belirli bir dönemde gerçekleşt tirilen unutulmaz devrimi takdir edebiliriz. beş yüz yıllık.14

Gibbon'un hakaretleri zaman zaman acımasızca sert olsa da, en eski Hristiyanlığı (birinci-ikinci yüzyıllar) suç lamıyor; bunun yerine ağı rlıklı olarak daha sonraki Hristiyanlığı a (üç üncü-dördüncü yüzyıllar) odaklanır. Bu amaç la, nüfusun zihinsel parç alanmasıyla ilgili olarak daha sonraki kilise tarihç ilerinin ve klasik ilerin savunacağı önemli ayrımlar yapıyor: Bu sonraki dönemde Hristiyan keş iş ler, doğ üstü korkuyla dolu bir dünyayı güvence altına alan batıl inanç ları ve büyülü düş ünceyi tanıtıyorlar. Gibbon, beş inci yüzyıldan altıncı yüzyıla kadar Kudüs'ün keş iş ler tarafından istila edildiğini anlatırken bu sorunu oldukça iyi yakalıyor:

[Keş iş lerin] vizyonları. . . doğ üstü tarih için bol miktarda malzeme sağ ladık. Soludukları havanın görünmez düş manlarla dolu olduğ una dair kesin kanaatleri vardı; Korunmasız erdemlerini korkutmak ve her şeyden önce baş tan ç ikarmak için her olayı izleyen ve her şey ekle bürünen sayısız şeytanla. Hayal gücü ve hatta duyular, ç ılgın fanatizmin yanılsamalarıyla aldatılmış tı; ve gece yarısı duası istemsiz uyku nedeniyle bastırılan münzevi, uykusunu ve uyanıkkenki rüyalarını meş gul eden korku ya da zevk hayaletlerini kolaylıkla aş ırtabilirdi.15

Gibbon, kendisine göre Kudüs gibi şehirlerdeki manastır topluluklarında ortaya çıkan, yozlaş mış , törensel ve hatta fantastik bir Hristiyanlık türünü tanımlamaktadır.16 Gibbon'a göre, Hristiyanlık, özellikle Konstantin'den sonra, (İ srail'de olduğu gibi) bir manastır fanatizmi tarafından istila edilmiş ti. Yukarıdaki ilk alıntı ş unu ifade ediyor) "zihnin yetilerini alç alttı ve bozdu: [o] tarihin kanıtlarını bozdu; ve hurafe, felsefenin ve bilimin düş man iş iğ ini yavaş yavaş söndürdü."

Gibbon'ın gerileme anlatısı ve Hristiyanlığ ın bu gerilemedeki rolü kendi döneminden sonra ş ehre ilişkin baskın yorumları belirledi.17 Gibbon ve takipç ilerine göre, üç üncü yüzyılda yaşanan sosyoekonomik zorluklara yaşı anan acı verici düş üş ve ardından gelen belediye ve imparatorluk siyasi kaosu, ş ehriin dümünü kolaylaşt ırtı.

Şehirler Hristiyanlığı'nın yanı sıra saldırgan karizmatik dinlerin akınına da maruz kalıyor. Roma sivil alanı zayıflıyor ve bunu kamusal kentsel kültür veya dinin tamamen kesilmesi yakında takip edecek. Şehir mühendisliğiyle tasarlanmış bir uygarlıktan geriye kalan ne varsa -devlet kültürlerinin, belediye yönetiminin ve Yunan-Roma kültürünün sivil ve politik (polis) kurumları aracılığıyla- batıl inançlara, mantıksızlığa ve aç gözlü Hristiyanlığı'nın büyüdüğü düşüncesine ve önyargılara iner. Özetle diğer dinler (örn. Maniheizm, Yahudilik, gizem dinleri).18 Dördüncü yüzyılda -barbar istilalarının artmasıyla birlikte- büyü uygulamalarının ani bir yükselişi şehirleri etkisi altına alıyor. Constantius II ve Valentinianus I'e karşı büyü karşıtı zulümler kısa süre sonra imparatorluğun büyük şehirlerinde devam edecek.

Daha sonraki bilim adamlarının geç Roma döneminde geri dönüşlemez bir kentsel çöküşle ilişkili tasvirleri tutarlıdır: Hristiyanlık, şeytanlara ve büyü uygulamalarına dair batıl inançları geniş çapta yaymaktadır ve bu, Yunan kültürünün ve rasyonelliğinin tüm kalıntıları ele geçirip silmektedir.19 Geçilmesi mümkün olmayan bir karanlık çağ zaten ağır bir şekilde çökmüş tür. Dördüncü ve beşinci yüzyıllarda geç Roma kentini dolduranların omuzlarında.

İki yüzyıllık bilimsel çabaların ardından, bazı "gerçekler" tarihsel kayıtların silinmez bir parçası haline geldi: Üçüncü yüzyıldaki krizden sonra ve Konstantin sonrası döneme girerken, Roma İmparatorluğu hızla düşüyor. Sınırlar zayıflıyor, surlar yıkılıyor. Doğru dinlerinin ve inançlarının egzotikliği ve ahlaksızlığı kontrolsüz bir şekilde yayılıyor. Greko-Romen kültüründen geriye kalan çok az şey, kilisenin zulmü ve barbarların istilası altında kolayca eziliyor; Yunan felsefesinin rehberliği ve devlet kültürünün uygarlaştırıcı etkileri olmadan ortaya çıkan yeni nüfuslar, ahlaki ve entelektüel açıdan yoksun oldukları kadar etik açıdan da taviz verilmiş durumdadır. Büyüdüğü önce, batıl inançlar, aşırı törensel davranışlar ve iblislerle karşı duyulan mantıksız korku, tüm şehirleri, kasabaları ve köyleri rahatsız ediyor.20 Aslında, Gibbon'un gerileme anlatısı ve bununla bağlantılı sivil çöküşle ilişkili kaderci bakış açısı,

19. yüzyılın sonlarında ve 20. yüzyılın başlarında Roma İmparatorluğu'nun tarihlerinin tamamında olmasa da çoğunda iz bıraktı.21

Bununla birlikte, 1960'ların sonlarında ve 1970'lerin başlarında, Anglo-Amerikan bilim adamları, Roma İmparatorluğu'nun son dönemlerinden (ikinci yüzyıldan dördüncü yüzyılın başlarına kadar) çeşitli noktalardan geç dönemlere kadar uzanan uzun bir süre olan "geç antik dönem" tarihsel döneminden bahsetmeye başladılar. Bizans ve Orta Çağ dönemleri. Peter Brown, Glen Bowersock ve Oleg Grabar gibi bilim adamları bu dönemlendirmeyi, Roma İmparatorluğu'nun ve bu imparatorluğu oluşturan şehirlerin eş zamanlı çöküşünün bir sonucu olarak uygarlığın sonu hakkındaki Gibbonia'nın rasyonel görüşüne karşı koymak için kullandılar. Geç Antik Çağ bilim adamları, daha önceki yorumcuların üçüncü yüzyıldan itibaren tarih yazımsal bir anlatı üretmek için kullandıkları, önde gelen "gerileme ve düşüş" kategorileriyle karşılaşmak ve bunları eleştirmek için analitik bir "süreklilik ve dönüşüm" kategorisi geliştirdiler.22

Geç antik dönem bakış açısı, Konstantin sonrası döneme ilişkin algıları değiştirmede büyük katkı sağladı. Peter Brown ise makalesinde kentsel şeytan biliminin çetin kavramını tartışmak için güçlü bir araç sunmuştu.

"Büyücülük, Şeytanlar ve Hristiyanlık'ın Geç Antik Çağ'dan Orta Çağ'a Yükselişi i." Ayrıca Gibbon'un düşüşle ilgili anlatımına doğrudan ve hatasız bir şekilde odaklanıyor:

[Geç antik çağda büyücülük] konusu, antik dünyanın "çöküşü" sorununa dönüş türüdür. Okült bilimler, Yunan bilimsel rasyonalizminin aşığıya doğrudan olan eğiliminin en alt noktasını işaret ederek incelenmiştir; Gnostik iblislerin saç malıkları, geleneksel Yunan-Roma dininin gerilemesinde en düşük nokta olarak; ve tarihçilerin, "sihir terörünün" MS 4. yüzyılda yaygın olduğu ve eklindeki yaygın görüşün, Roma yönetici sınıflarının moral ve kültüründeki en düşük noktayı gösterdiği düşünülüyor. Bu nedenle, Geç Roma İmparatorluğu'nun "çöküşü"nü büyücülük inançlarındaki keskin artışla açıkladığı varsayılmaktadır. Genellikle verilen nedenler dikkatli bir genelliğe sahiptir: dönemin genel sefaleti ve güvensizliği; geleneksel dinlerin karışıklığı ve çürümesi; ve daha spesifik olarak MS dördüncü yüzyılda, İsa'ya olan yeni inançları şeytanlara karşı batıl inançların gölgesinde kalan bir "yarı-Hristiyanlar" sınıfının Roma devletinde iktidara gelmesi.<sup>23</sup>

Peter Brown'ın "Büyücülük, Şeytanlar ve Hristiyanlık'ın Yükselişi"ni oldukça iyi bilinmektedir; geç antik dönem meraklıları için meşhur bir giriş denemesi. Bu nedenle makalenin kendisini özetlemeye pek gerek yok. Bunun yerine, onun içindeki bazı oldukça önemli yorumbilgisel müdahaleleri ele alacağız.

Brown, dördüncü yüzyılda Konstantin'in Hristiyanlaştırma yönetiminin, sihir suçlamalarının (iblisleri içeren bir ritüel uygulama) siyasi ilgi kazanması için doğrudan koşulları yarattığını belirtiyor: "Bu suçlamaların görülme sıklığı, yönetici sınıfın yapısındaki değişimlerle eş zamanlıdır: dolayısıyla dördüncü yüzyılın ortalarındaki 'yeni' toplumda maksimum belirsizliğin ve çatışmanın olduğu bir zamanda zirveye ulaşılıyor."<sup>24</sup> Brown, birinci yüzyılda Augustus döneminde büyücülük suçlamalarında paralel bir artış olduğunu kabul ediyor. Her iki yüzyılda da imparatorluk ve hükümet kurumlarında toplumsal hiyerarşileri etkileyen çalkantılı bir değişim yaşanıyor. Büyücülük suçlamaları üzerine yaptığı çalışmada Brown, iblisleri ve dolayısıyla genel olarak iblis fenomenini içeren büyü uygulamalarını suçlayıcı bir retorik biçimi olarak -gerçekleştiren kusuz çok güçlü bir retorik biçimi olarak- dar bir şekilde tanımlar veya sınıflandırır. Bunu yaparken, Gibbon'dan AA Barb'a kadar bilim adamlarında bulunduğu umuz, zayıf fikirli Hristiyanlara ilişkin küçümseyici tanımlamalardan dikkati başka yöne çeviriyor. Hem akademisyenler hem de arada kalan pek çok kişi, "iblislere batıl bir korku tarafından istila edilmiş", "yükselen Hristiyan yönetici sınıfının karşılaştığı düşüşü tıccı derecede canlı bir avuç dolusu tasvirini" modern tahayyülün içinde etkili bir şekilde yerleştirdiler. Çok sayıda bilim adamı Gibbon'un gerileme anlatısının

güçlendirilmiş doğallaştırılmasına katkıda bulunmuş tür: Hristiyanlık'ın kentsel nüfusta derinden ve giderek artan biçimde kök salmış batıl inançlı, mantıksız ve büyüldüşüncesi, Geç Roma kentinin yok olmasını sağlamıştır. Brown, şehirli Hristiyan seçkinlerin bu hoş olmayan portresini göğdede bırakıyor. Retorik bir söylemin bir özelliği olarak iblislere odaklanarak, geleneksel dünyayı yönlendirmede inanılmaz derecede bilgili olan, klasik eğitimli şehirli elitlerden oluşan yeni yükselen Hristiyan sınıfının güçlü ve iktidardarı

Siyasi rekabetin retorik taktikleri. Sonunda kentsel alanda iblisler ve şeytani büyü iç in rasyonel, anlaşılır bir yer bulmayı baş arır; ritüel eylemden ziyade belirli bir tür retorik söylem alanında.

1971 tarihli "Geç Antik Çağ da Kutsal Adamın Yükseliş i ve İ şlevi" başlıklı makalesini ele aldığı imızda Brown'un insan-şeytan ritüel uygulamasını veya maddi etkileşimini, özellikle de şeytani ele geçirme ve şeytan çıkarma deneyimini okumak için geç erli bir araç sağladığını görüyoruz. Geç Antik Dünya. Bu makalede Brown, kutsal adamı "karizmatik kamu denetçi isinin rasyonel rolüne mükemmel bir şekilde uygun olarak tasvir ediyor.25 Kutsal adam, şeytani ustalık ı ağırlıklı olarak kentsel olmayan bir ortamda sergileyen bir figürdür; dolayısıyla kutsal adam, kentsel bir çevrede dini otoriteye sahip olan bir kişiden veya otoritesi belediye, bğde veya imparatorluk hükümet hiyerarşisindeki konumuna dayanan bir kişiden birçok yönden zıttır. Kutsal adam, kentsel arenanın sıkı bir şekilde dışında durur ve dolayısıyla şeyhrin medeni statüsünü koruyan türden dini piskoposluk sınırlarının (ve bağlarının) ötesinde durur: Suriye çündeki Yaşlı Simeon'dur, John Chrysostom değil. Antakya'da ya da Milano'da Ambrose'da Brown'un kişiselleştirilmiş ruhsal mücadelede iblislerle savaşta ve iblislerin ele geçirdiği kişinin inçinden iblisleri kovmada anahtar figür olarak gördüğü kişidir.

Peter Brown bu iki makale aracılığıyla geç antik dünyada iblisleri, şeytaniliği ve şeytan bilimini yeni bir bağlamda görmemizi sağladı. Bakışlarımızı bu dünyanın farklı yerlerine kesin bir şekilde yönlendirdi ve bunu, geç Roma döneminde iblislerle ilgili tartışmalara geleneksel olarak eşlik eden mantıksızlık, batıl inanç ve toplumsal çürümenin eşlik eden merceleriyle görüşümüzü gđgelemeden yaptı. İmparatorluk. Brown, "Büyücülük, Şeytanlar ve Hristiyanlığın Yükselişinde, şeytaniliği, büyücülük suçlaması pratiğinin retorik bir özelliği olarak iç ererek şeyhir içindeki yerini tespit ediyor. Sonuç olarak, onun odak noktası, laik, politik güç retorisi i içinde gelişen bir teknik olarak suçlama ve bu gücün şeyhrin Hristiyanlaşan sosyopolitik hiyerarşilerine ne kadar uygun olduğu: başka bir deyişle, söylem olarak iblisler önemli bir unsurdur. Bütünlüğü olmasa da şeyhrin değişen siyasi altyapısının etkisi. Bu şekilde Brown, geç antik ya da geç Roma şeyhrini, büyü düşüncenin ve batıl inançlı paranoyanın yozlaşmış ve çürümüş bir alanı olarak daha önceki tek taraflı itibarından kurtarmaya çalıştı. Brown, "Kutsal Adamın Yükseliş i ve İ şlevi"nde iblisleri çok farklı bir şekilde konumlandırıyor: şeytani ele geçirme, şeytan çıkarmasının iddetli ritüel gösterimi, lanetler ve ayrıca kişiselleştirilmiş manevi savaş - başka bir deyişle, kutsal adama olan gerçek inanç ve iblislerle ve daha genel olarak doğüstü olaylarla ritüel etkileşimler - hepsi şeyhrin dışında gerçekleşir. Mısır çünde, Suriye'nin vahşi doğusunda, herhangi bir dini kurumdan çok uzakta, şeyhirli olmayan kutsal adam, iblisler üzerinde açıkça ve iddetli bir şekilde ritüel güç sergiliyor.

Peter Brown, geç antik dünyada iblisleri tartışmanın yollarını sağlarken, bunu belli bir maliyetle yapıyor. Söylenmemiş, belki de gerçekleştirmemiş bir

Bu iki makalenin yıllar iç inde yan yana getirilmesi, geç antik Hristiyan demonolojisine ilişkin daha sonraki çalışmalarla çok farklı iki gidiş atın oluş masına yol aç mış tır. Akademisyenler, kutsal adamın çoğ unlukla şehir surlarının dış ında, çöllerde, ormanlarda ve ıssız dağ larla iblislerle ritüel etkileş imlerini oldukça verimli bir şekilde varsaydılar veya hayal ettiler. Kutsal adamın şehrin uygarlaş tırıcı etkileri dış ında iblislerle olan iliş kisine ilişkin kolektif çalış ma, kentsel olmayan çevrenin büyü ve animist güç lerle dolu oldu ğ u hissini yarattı. Buna karşı ılık, şehri inceleyen akademisyenler ve özellikle de şehir iç indeki piskoposluk/dini otoriteyi düş ünenler şeytanlara indirgeyici bir gözle bakıyorlar: şeytanlar bir baş kalığın dili veya etkileş tirici bir retoriktir. İ blisleri bu şekilde ele alan bilim adamları, geç antik çağ da hem şehrin hem de kilisenin büyü bozulmuş ve laikleş tirilmiş bir yorumunu koruyorlar.

Bu iki gidiş attaki uyumsuzluk, geç antik dönem araşt ırmacılarının geç Roma şehrinin ve şehir iç indeki dini kurumları Gibbon'un gerileme tasvirinden kurtarma arzusunun kaç ınılmaz sonucudur. Peter Brown'ın muhteş em makalesi "Büyücülük, şeytanlar ve Hristiyanlık ın Yükseliş i" kentsel rehabilitasyon sürecini baş latmış tır. Geç antik kentte şeytani varlığ ın meş ru, rasyonel ve hatta politik açı dan sofistike bir alanını buluyor. Ancak makalesi yalnızca ilk adımı temsil ediyor. Brown, iblisleri bir söylem biç imi olarak tanımlayarak, iblisleri kesinlikle geç antik dünya iç in okunaklı bir şekilde konumlandırıyor, ancak aynı zamanda iblisleri, modern rasyonel algı standartlarına uygun bir şekilde yeniden paketleniyor - doğ al olarak uyan bir yapı veya kategori. büyü bozulmuş , seküler ve kutsallıktan arındırılmış şehirde. Ancak geç antik çağ ın büyüleyici ve hareketli dünya görüş ünün ış ığı ında, iblislerin geç antik bir şehirde yaş ayan biri iç in okunaklı, rasyonel ve tanıdık fenomenler oldu ğ u yerler, alanlar ve kategorilere ilişkin anlayış ımızı yeniden gözden geçirip ayarlamamız gerekiyor. City of Demons bu ikinci adımı atmaya çalış acak. O halde ilerlemeye baş lamadan önce, büyü bozulmuş seküler bakış aç ısının geç antik kente ve o kentteki piskoposluk/kilise liderliğ ine ilişkin bilimsel yorumları yönlendirmeye ne ölç üde devam ettiğ ini daha iyi anlamamız gerekiyor.

#### GEÇANTİK K KENT

Geç antik kente yönelik burslar, 1990'ların sonlarından bu yana yenilenmiş bir güç le geri döndü.<sup>26</sup> Kent arkeolojisine artan ilgi, kentsel dönüş üm kavramı ve Hristiyanlaş manın maddi süreç leri, son otuz yılda bir yaygın tufanına ilham kaynağ ı oldu. <sup>27</sup> Bizim ilgimiz bizi piskopos figürüne ve onun bu bilimsel derlemede oynadığı role götürüyor.<sup>28</sup> Şehir piskoposu sıklıkla uygar ve rasyonel bir figür olarak ya da en azından yetenekli bir kiş i olarak karş ımıza çık ıyor. yönetici. Çoğ unlukla önemli bir kültürel mihenk taş ı olarak karş ımıza çıkar ve Stoacı ahlak felsefesinin en iyi yönlerini ve retorik becerisini, onunla olan etkileş iminde birleş tirir.

diğer belediye ve emperyal seçkinler. O, antik Roma'nın sivil, belediye ve senato otoritesinin bir süreklilik figürü olarak duruyor; ve böylece şehri rasyonelleştiren ve uygarlaştıranın aracı haline gelir. Başka bir deyişle, bilim insanları Konstantin sonrası bu şehirde piskoposun seküler ve sosyopolitik otoritesinin bir figürü olarak sunuyor; kimliğinin dini ve ritüel yönlerinden çok uzak. Piskopos figürü, şehri ahlaki, entelektüel ve kültürel bir çöküş alanı olarak daha önceki tasvirlerden kurtarmanın güçlü bir aracı haline geldi.

Journal of Late Antiquity'nin açılış sayısında Clifford Ando bu sorunu kısa ve öz bir şekilde ele alıyor: "Piskoposun yükselişi ve piskoposluk mahkemelerinin etkisi. . . artık sıklıkla sivil dairelerin veya medeni hukukun tarihindeki sorunlar olarak çerçeveleniyor; dolayısıyla, sonuçta yerlerini aldıkları klasik kurumların basit analoglarına indirgenirler."<sup>29</sup> Sonuç olarak, hem piskoposun hem de şehrin yorumlanmasında din ve ritüel büyük ölçüde denklemin dışında kalmıştır. Claudia Rapp da biraz farklı bir açıdan benzer bir değerlendirme sunuyor. 2005 tarihli monografisi Geç Antik Çağ'da Kutsal Piskoposlar'da, sekülerleşmiş şehirli piskoposun, dini ve piskoposluk gücü ve otoritesine ilişkin anlayışımızı yanlış yönlendiren, derinlemesine yerleşmiş ve ideolojik olarak kusurlu bir tarih-grafik anlatının talihsiz zayıflığı olduğunu oldukça ikna edici bir şekilde savunuyor. 30 Daha önceki bilim adamlarının kiliseyi Konstantin öncesi ve sonrası dönemlere - yani 19. yüzyıldan itibaren eşitlikçi, ruh dolu, karizmatik bir Hristiyan topluluğu - çok basit bir şekilde kronolojik olarak ayırmasının doğru aslında olan yorumlama sorunlarını zekice gözlemliyor ve yapıbozuma uğrattırıyor. havarisel dönemden, geç antik kentin yönetimine bulaşan laikleştirilmiş, kutsallıktan arındırılmış bir piskoposluk figürüne:

Konstantin'in hükümdarlığı, erken Hristiyanlığın idealleştirilmiş, karizmatik çağının sona erdiği ve kilisenin imparatorluğa maruz kalması nedeniyle lekelenildiği radikal bir dönüm noktası olarak ortaya çıktı; bu düşüş eşitlik ettiği düşünüyor. piskoposların yükselişiyle sanki bir tahterevallideymiş gibi.<sup>31</sup>

Rapp, bu kronolojik ayrımı kategorik olarak reddediyor ve bunun yerine, iki dönemi yanlış bir şekilde dini otoritesinin karşıt portrelerine dönüş türdüğüünü doğru bir şekilde iddia ediyor: Dini karizmatik güç, laik kurumsal otoriteye karşı. Rapp, Max Weber'in karizma kategorisinin bu ikilemi nasıl şekillendirdiğini belirtiyor. Her ne kadar ayrıntıya girmese de, Weber'in karizma tanımı daha fazla düşünülmeyi gerektirmektedir. Weber'in sözleriyle: "[Karizmatik kişi] sıradan insanlardan ayrı tutulur ve doğrudanüstü, insanüstü ya da en azından özellikle istisnai güçler veya niteliklerle donatılmış olarak muamele görür."<sup>32</sup> Karizmatik gücü doğrudan kurumsal otoritesinin karşısına koyar; ikilemi iki ideal tip üzerinden haritalıyor: Kimliği kurumsal otoritesine ve ağıretme ve ahlaki ve etik ağırtlar gibi diğer laik özelliklere dayanan "rahip"e karşı duran karizmatik "peygamber".

Weber'in ikili karşıtlıklarının, Rapp'ın eleştirdiği kronolojik bölünmeyle ne kadar yakından örtüştüğü kolayca görülebilir.

Kentsel piskoposluk iktidarını tasvir eden anlatı ç oğ u zaman tamamen insani, toplumsal etkileş imin düz, yatay zemininde oynanmış tır; ş ehir, ç oğ u ruhsal varlığı n (iblisler, melekler ya da aslında ş ehirin bir kez daha batıl inanç lara ve mantıksız düş ünceye düş tüğ ünü düş ündürebilecek herhangi bir doğ aüstü varlık) büyüünden arındırılmış bir alan olarak görünüyor. Akademisyenler, piskoposların ve rahiplerin, sosyal etkileş im iş inde gözlerini sürekli ileriye doğ ru ç evirdiğ ini anlatıyor: vaaz verme, ahlaki eğ itim, sosyoekonomik ç abalar, belediye yönetiminin siyasi rolleri ve mahkeme sisteminin belirli yönlerini sömürgeleş tirme. Ancak Peter Brown'ı dinlersek, geç antik dönemde Hristiyanlaş manın tüm süreç lerini tam olarak yakalamak iç in bakış larımızı değ iş tirmeliyiz:

Önce gökyüzüne bakalım. . . İ lahi varlıkların ve onların ruhani hizmetkarlarının iç iç e geç miş hiyerarş ileri tarafından aynı anda ikamet edilen ve yönetilen sonsuz bir evrene olan inanç , geç dönem klasik kiş ilerin ç oğ u iç in bir inanç meselesiydi. . . Geç antik kanıtları okuduğ umuzda aklımızın bir köş esine yerleş tirmemiz gereken ş ey, ilahi dünyanın bu kolektif temsildir. Bunu yapmazsak, bu kanıt bize, atmosferin verdiğ i ince gölgelerin silindiğ i bir ay manzarası kadar net ve net, ancak gerç ek dış ı görünecek. Hristiyan ilahiyatç ıların ve vaizlerin emriyle ilahi dünya haritasının yavaş yavaş yeniden ç izilmesi yoluyla hareket etmek zorunda kalan tüm kolektif temsiller arasında, bir buzulun yavaş lığ ıyla değ iş en mundus'un eski temsiliydi. 0,33

Bu, bilim adamlarının geç antik dönem kentsel ç evresini inş a ederken doğ aüstü olayları dikkate almadıkları anlamına gelmiyor. Çalış malar kilise liderlerinin hem ş eytani hem de ilahi olanla olan iliş kilerini tanımlıyor; ancak bu tür etkileş imler kiliselerinin güvenli sınırları iç inde gerç ekleş iyor. Bu yorumlar, örneğ in kilise iç inde gerç ekleş tirilen vaftiz ve Efkariştiya gibi kutsal ritüellerde doğ aüstü unsurları barındırmakta ve dolayısıyla ritüelleri keserek anlam ve etkililiğ ini ş ehirin geri kalanından ayırmaktadır.<sup>34</sup> Ç oğ u zaman akademisyenler kutsal ve diğ er dini uygulamalara sembolik ritüel perspektifinden yaklaşt ırlar: baş ka bir deyiş le ritüeller, ş eytani ve ilahi dilde yeni sosyo-dinsel sınırları iletir.

Kentin erken dönem yorumlarına yapılan Geç Antik müdahaleler ç ok büyük faydalar sağ ladı: Ş ehir, gerilemenin ve ç ürümenin somut bir kanıtı olarak daha önceki Gibbonia esaretinden kurtulmuş bir ç alış ma nesnesi olarak neredeyse tamamen toparlandı. Bununla birlikte, Gibbon, AH Jones ve hatta AA Barb'ın ç ürümüş ve ölmekte olan ş ehir tasvirlerinde vurguladığ ı mantıksızlık, batıl inanç , aş ırı dindarlık ve büyüü düş ünce, son dönem bilim adamlarının kolektif hayal gücünde varlığı nı sürdürmüş tür. Akademisyenler bir dizi geç antik kentin varlığı nı ve geliş imini ortaya koyarken, bazı yorumcular ş ehri ve sivil baş arıyı tanımlarken dar anlamda modern bir dizi kriteri (büyüsü bozulmuş , kutsallıktan arındırılmış ve laikleş tirilmiş bir kentsel ç evre) varsaymış lardır. Bir piskoposun durumunu inceleyen ç alış malarda



Kentsel canlılığı a katkı sağ layan bu piskoposluk figürünün ekonomik, politik, sosyokültürel ve -daha az dç üde- dini ve dini eylem ve etkileş im alanlarına iliş kin tasvirler hakimdir.

Geç Antik Kent'e iliş kin bu yorumlar hiç de yanlış değ ildir. Aslında City of Demons bu burs koleksiyonu olmadan mümkün olamazdı. Aksine, ş u anda mevcut olan kolektif yorum eksiktir. Buradaki amaç , geç antik dünyanın son dönem kentsel araş tırmalarına karşı ı ç ıkmak ya da karşı ı ç ıkmak değ il.

Bunun yerine bu kitap gözden kaç ırılmış olanı, büyüülü ve

Geç Antik Kentin animistik boyutlarına değ iniyor ve ş u soruyu soruyor: Bu boyutların dikkate alınması kentsel piskoposluk ve dini iktidar anlayış ımızı nasıl geniş letir ve derinleş tirir? Kilisenin ş eytanlaş tırma uygulamalarının dikkate alınması, Geç Antik Kent'teki mevcut Hristiyanlaş tırma anlayış ımızı nasıl etkiliyor?

Görevimize yaklaş ırken, Kertezyen sonrası, Aydınlanma sonrası dünya ve dünya görüş ünün ürünleri olan Batılı modern özneler olarak kimliğ imizin üstesinden gelmeliyiz. İ ronik bir ş ekilde, Batılı (post)modernitenin büyüülü ve animistik yanlarını kabul eden bir kültürel teori ç ağı na girdik;35 yine de akademisyenler ve bedenlenmiş insanlar olarak kendimizi bu yanlardan arındırmak iç in oldukça ihtiyatlı bir öz- düş ünüm yapmamız gerekiyor. Baş kalarının bakış aç ısını üstlenme görevine baş lamadan önce modern bakış aç ımız. Kenti animistik, büyüülü bir mekan olarak incelemenin getirdiğ i bir rahatsızlık var. Bir ş ehri, nüfusun doğ aüstü güç lerle (iblisler dahil) günlük ritüel etkileş iminin normal, rasyonel bir faaliyet olduğ u bir ortam olarak nasıl tutarlı bir ş ekilde görebiliriz? Projemize dönmeden önce, yorumlayıcı son engelimiz olarak kendimize dönmeliyiz. Batı modernliğ i fikrinin inş asındaki büyüleme, büyüünün bozulması ve animizm kategorilerine kısa bir bakış , bu ç alış ma boyunca kendi bakış aç ımızı ve dünya görüş ümüzü güç lü bir ş ekilde korumamıza yardımcı olacağ ını umuyoruz.

#### ENTZAUBERUNG/BÜYÜK BOZULMA/ANİ Mİ ZM

Max Weber, Entzauberung'u ilk kez 1917'de "Bir Meslek Olarak Bilim" baş lıklı konferansında tanıttı.36 Weber'in düş üncesinde uygarlığ ın ilerleyiş inin nedensel bir ilkesi olarak yer alan Entzauberung, kelimenin tam anlamıyla "sihrin ortadan kaldırılması" anlamına gelir. Bu, Batı modernitesinin büyümesi ve hegemonyasını iç eren daha geniş bir tartış manın önemli bir bileş eni olmuş tur. Weber, Entzauberung'u bilimin ş u aç ıklamasında buluyor: "Oyuna giren gizemli, hesaplanamaz güç ler yoktur, bunun yerine kiş i prensipte her ş eye hesaplama yoluyla hakim olabilir. Bu, dünyanın büyüünün bozulduğ u anlamına gelir. Ruhlara hakim olmak veya onlara yalvarmak iç in artık büyüülü araç lara baş vurmamak gerekmiyor."37 Protestan Etiğ i ve Kapitalizmin Ruhu'nun önceki Weber'in Entzauberung'u, kendisini tüm büyüsel kiplerden (yani Katolik

ritüelizm) kurtuluş a ulaş ma ç abalarında. Weber, münzevi bir Protestan ortamında doğ an bu Berufsmensch'i, kapitalist ilerlemeyi ilerletebilecek rasyonel bir bireye doğ ru geliş en bir kiş inin ilk yinelemesi olarak tasvir ediyor. Weberci formülasyonu takip eden sonraki düş ünürler, "vurgulu büyü'nün bozulması"<sup>38</sup> olan ç eş itli olayları tanımladılar.<sup>38</sup> Kümülatif olarak bu olaylar, beden, özne ve kiş ilikle ilgili modern, Batılı kavramsallaş tırmaları doğ urdu. . Aynı zamanda Batı'nın sözde üstünlüğ ünü de desteklediler. Bu nedenle Ş eytanlar Ş ehri, özellikle Ş eytani ele geç irme ve Ş eytan ç ıkarma göz önüne alındı ğ ında, geç antik beden ile modern beden arasındaki eş itsizliklere özel bir dikkatle yaklaş acaktır.

Bu yaklaş ımda (Weber'den önceki bazı bilim adamlarının ç alış maları dahil), Entzau-berung ve büyü'nün bozulması aynı zamanda bir nüfusun ilkelikten çıkıp evrimleş en ilerleme yoluna doğ ru yükseliş inin baş langıcına iş aret eden radikal bir kozmolojik değ iş ime de iş aret eder; yani üstün bir Batı medeniyeti ihtimali ancak daha önce insan ile tanrısı arasındaki uç suz bucaksız uzayı kapsayan ruhların, güç lerin, enerjilerin, güç lerin, iblislerin ve meleklerin kovulmasından sonra istikrarlı bir kök bulabilir. O halde Entzauberung, Batı dünyasında büyülenmeden büyü'nün bozulmasına doğ ru ilerleyen bir hareketi gösteren belirleyici tarihsel noktaları belirlemeye yönelik birç ok teoriden biri olarak ortaya ç ıkıyor. Weber'in aç ıklamasını takip edenler radikal ç ileciliğ in Calvinizm'de oynadı ğ ı rolü araş tırdılar. Diğ erleri, moderniteye yönelik bu hamlenin, Protestan kutsallık karş ıtı söyleminde daha kesin bir köken bulduğ unu ileri sürmüş tür.<sup>39</sup> Yine diğ erleri, birç ok düş ününün pandemik büyüğü düş ünçeye karş ı geri dönüş ü olmayan aş ı lara yaptı ğ ı Aydınlanma'nın kronolojik geniş liğ ini araş tırmış tır.<sup>40</sup>

Örneğ in René Descartes, on altıncı yüzyılın Ş üpheci geleneklerini takip ederek, mekanik bir doğ a görüş ünü yaymak iç in Aristotelesç i "sempatiler ve benzerlikler tarafından yönetilen doğ al dünya" görüş ünden ayrılır.<sup>41</sup> Bilinç siz mekanik operasyonlar artık ruhların, iblislerin ve buna benzer diğ er güç lerin uzun süredir iş gal ettiğ i alana el koyuyor. Benzer Ş ekillde, Descartes'ın zihin (res cogitans) ve beden (res extensa) arasındaki ontolojik ayrımı, doğ aüstü dünyayı doğ al olandan ayıran basit ama güç lü bir kesiğ e neden olur ve böylece halihazırda ortaya ç ıkan modern insanı, sürekli olarak sakatlayıcı olarak görülen Ş eyden kurtarır. batıl inanç nbetleri. Descartes, birbirine bağı lı bir nedensel olaylar zinciri gibi, Hobbes'un Leviathan'ı (iblisleri ve büyücülüğ ü en iyi ihtimalle sadece metafor, en kötü ihtimalle yanılsama olarak konumlandırıan bir inceleme) gibi eserlerde de sosyopolitik ifade bulan mekanik felsefi tutumları yansıtır. Hobbes, Ş eytanın ve iblislerin "hayaller, yani beynin putları değ il, gerç ek ve hayal gücünden bağı msız Ş eyler" olduğ una inanan daha önceki ç ağı ları -özellikle Yunanlıları ve Yahudileri- yerer.<sup>42</sup> Her iki filozofta da bu , Bu pozisyon, aynı Ş ekillde dünyayı ve insanın zihnini bu tür kötü niyetli varlıklardan temizleyen ve kavramsal düş ünçeye yer aç an sosyal liberalizmin ç ağı daş ç alış malarıyla tutarlıdır.

Sosyal sözleşme teorisinin tohumları filizlenecek ve gerçek bir kolektif yönetim uygulamasına dönüşecek.

On yedinci yüzyıldaki bu tür gelgit değışimleriyle birlikte, on sekizinci yüzyılın kozmolojik gizemleri anlama görevinde teolojik perspektifin yerini bilimsel perspektifin almasına tanık olması pek de şaşkırtıcı değildi. Fizik bilimcilerin dünyası, özellikle de astronomi teorisi kapsamında, doğayı Randall Styers'ın "evrensel yasalarla yönetilen deterministik bir sistem" olarak adlandırdığı şeye dönüştürecekti. Şekilde laikleştirir; bu görüşe göre "şeytani ve okült nedenselliğin tüm biçimleri etkin bir şekilde dünyadan uzaklaştırılmıştı."43 Michael Buckley'nin bir zamanlar belirttiği gibi, Kartezyen doğa felsefesi etkili bir şekilde "tanrıları dünyadan kovmuştu"; Newton'un mekanik fiziğinde daha sonra 18. yüzyılda yapılan ayarlamalar, özellikle de tanrısallık görüşüyle ilgili unsurlar, Tanrı'nın kendisini deneyimsel yaşam alanından tamamen uzaklaştırır ve bir ateizm çağını başlatır.44 Her halükarda, bu otoriter doğrusal görüşe uygun olarak Batı'nın ilerleyişinin kronolojisini inceleyen birçok bilim insanı, on dokuzuncu yüzyılın şafağında dünyanın büyüünün nihayet bozulduğunu ve bir daha geri dönüşümez olduğunu ifade etti. Bu nedenle, modernitenin saygın öncüsüne ev sahipliği yapan Batı uygarlığı, Batılı olmayan, büyüü dünyanın geri kalanına göre uzun süredir maddi ilerleme göstermiş tir.

Modern, Batılı ve dolayısıyla "uygar" insanlar olarak kendi kimliği imizin büyük bir kısmı, doğüstü, kozmolojik, ilahi ve şeytani olanı, kendi zihinsel bebekliği imizin batıl inançlı kalıntıları olarak mantıksız olarak refleksif olarak reddetmemize dayanır. Büyüü olanın âesinde büyüü bozulmuş, ilerlemiş modern uygarlığı imizin âünü tanımlar. "Modernitenin" köklerinin son birkaç yüzyıldaki gerçek ve ampirik anlara, hareketlere ve gelişmelere mi dayandığı, yoksa bunun yerine bizi modernliğin gerçekliğine inşa eden ve buna ikna eden güçlü bir söylemde mi demir bulduğunu, bir meseledir. Bir dizi kritik disiplinde hararetli tartışmalar. Burada tartışmaya girecek yerimiz olmasa da, her halükarda bu çalışmanın iç içe marjinal bir tartışmadır. Bununla birlikte akıldaki tutulması gereken önemli olan, geç antik materyali yorumlarken kendi dünya görüşümüze bu kadar yabancı olan bir dünya görüşünü tutarlı bir şekilde yaşamının veya somutlaştırmanın iç erdiği disiplindir. Şeytanlar Şehri'nde doğüstü, kozmos, ilahi ve şeytani olana ilişkin geç antik kavramsallaştırmalar, Antakya, Kudüs ve Milano gibi geç antik kentlerdeki dini güce ilişkin yorumumuza rehberlik eder.

Modern Batı ânesinin inşasını (ya da fabrikasyonunu) incelerken, animizmin inşasını ve bunun sonucunda ortaya çıkan aşığılamayı da dikkate almalıyız. Sir Edward Tylor'ın iki ciltlik *İnsan Kültürü* adlı kitabı bu projeye önemli katkıda bulunuyor.45 Tylor, insanlık üzerine yaptığı etnografik çalışmasında sosyal Darwinizm'den güçlü bir şekilde etkileniyor. İnsan kültürünün bütünsel incelemesinde, antropolojisini belirleyen kesin bir yapı vardır; Margaret T. Hodgen'in gözlemlediği gibi, Tylor "[insan] biçimlerinin mekansal düzenlenmesini" tasavvur ediyor. . . dön

tarihsel, gelişimsel ya da evrimsel bir diziye bđünebilir."46 Modern Batılı insan ile onun "vahş i" atası ya da komş usu arasındaki mesafe, bilimin doğ uş u ve ilerlemesiyle đç ülebilir, aynı zamanda dinin doğ uş u ve ilerlemesiyle de đç ülebilir. Tylor, her iki gidiş atı da göz önünde bulundurarak, modern insanın yalnızca mantıksal, bilimsel bir dünya görüş üyle değ il, daha yüksek (Protestanlaş mış ) dinle de iliş kilendirilen bir görüş ünü öne sürüyor. Buna ek olarak ve belki de modern insan portresinden daha anlamlı olan Tylor, ilkel ve sonra vahş i ata (ya da sömürgeci topraklardaki ç ağ daş komş u) imajını en aş ağı ve en aş ağı ilanmış insan olarak kurar ve ardından bu imajı animistik inanç lar

Tylor, iki ciltte insanlık tarihinin her bir sonunu oldukça kalın bir ş ekilde anlatmayı baş arıyor. Medeni ve ileri insanı karakterize ederken, İngiltere'de bulunan, mütevazı dindarlığı kiş isel bağ lılıkta ifade eden ileri bir dine olan inancı anlatır; Bu tür dini bağ lılık, Almanya'nın küçük köylerinde hala uygulanan Katoliklik türünün aş ırı ritüel uygulamalarında görülen gibi, daha önceki kaba unsurlarından kurtuldu. Tylor'ın geliş en dini, sosyal liberalizmin ekonomik, politik ve hukuki projelerine yer aç mak amacıyla Batı Avrupa önesinin üstün kapasitesi hakkındaki fikrini besleyen laik, uzak bir olgudur. Tylor'ın görüş ünün İngiliz akranlarının dünya görüş ünün yanı sıra kendi dini inanç larını da yansıtmaları pek ş aş ırtıcı değ il.

Animizm ise tam tersine, aş ağı ve geliş imiş insanın temel iş aretidir. Tylor, animizm için basit bir tanım getiriyor: Animizm, rüyaların, fantazmaların, göğelerin ve benzerlerinin yanlış yorumlanmasıyla geliştirilen ruhlara olan inanç tır. Animizm, insanın ruhunun ruh olarak görülmesiyle baş lar; bu hızla geniş leyerek çoğ u düş man olan ruhların istila ettiğ i bir dünya algısına dönü ş ü. Ruhlara olan inanç , ilkel insanın felsefesine ve onun dünya anlayış ına yön veren hakim ilkedir; toplumda yaygın bir ritüelizm yaratır; belirsiz bir ş ekilde sihir alemine göğelenir. Animistik düş ünce her yönüyle yozlaş mış , ilkel âlekinin göstergesi olarak hizmet eder. Tylor temel animizmin ifadesini üç yerde buluyor: (1) çok uzun bir Batı tarihinin baş langıcının derinliklerine gömülmüş ; (2) sömürgeci hayal gücünün Batılı olmayan ç ağ daş çoğ rafyalarında canlı ve iyi durumda olmak; ve son olarak, Tylor'ı dehş ete düş ürecek ş ekilde, (3) baş ka türlü uygarlaş mış bir Avrupa ve Amerika'da hayatta kalmak - örneğ in akranlarının çoğ unu etkisi altına alan maneviyatç ılığ a karş ı aç ıklanamaz bir hayranlık.

Tylor'ın animizminin etrafında sıkı sıkıya büyülenme/büyüyü bozma ve irrasyonel/ rasyonel ikilemleri döner; bunların hepsi ilkel ve uygar insanlar arasındaki temel ayrımla benzerdir. Tylor, ilkel vahş i ile uygar modern arasındaki bu ikilemi, manevi ya da ş eytani ele geç irme ve kovulma etnografisinde en etkili biç imde ortaya koyuyor. Animizm hakkındaki tartış masında, "ş eytani mülkiyet ve saplantıya iliş kin vahş i teorii", "insanlığ ın entelektüel tarihinin [baş langıcındaki] uygun yerinde en gerç ek ve rasyonel olan" olarak tanıtıyor.47

Tylor'ın şeytani ele geçirmeyle ilgili ilk grafik açıklaması, on beş sayfalık ek örnekleri okurken arka planda canlı bir şekilde varlığını sürdürüyor. Tamamını alıntılanmakta yarar var:

Ateş içinde sarsılan ve sarsılan, sanki canlı bir yaratık onu içinden parç alıyor ya da büyümüş gibi acı çeken ve burkan, sanki her gün hayati organlarını yutuyormuş gibi acı çeken ele geçirilmiş adam, rasyonel olarak çektiği acılar içindeki isel bir ruhsal neden bulur. . . . Özellikle de gizemli görünmez güç onu çaresizce yere fırlattığı anda, sarsılarak ve kıvranarak onu bir devin gücü ve vahşetini bir hayvanın gaddarlığıyla etraftakilerin üzerine attığı anda, çarpık bir yüzle ve çığınca hareketlerle onu harekete geçirdiği anda ve sesi kendisine ait değil. kendine ait ya da görünüşte insani olmayan, vahşetice tutarsız saçmalıklar döken ya da ciddi yeteneklerinin ötesinde düşünce ve belagatle emir verme, öğüt verme, önceden haber verme - böyle biri, onu izleyenlere ve hatta kendisine, dünyanın en büyük lideri haline gelmiş gibi görünüyor. Onu ele geçiren ya da içine giren bir ruhun yalnızca bir aracı, hastanın kişiliğine o kadar örtülü olarak inandığı, çoğu zaman onun içindeki kişisel bir isim hayal ettiği, kendi sesiyle ve karakteriyle konuştuğu anda bunu ilan edebileceği, sahiplenici bir iblis. konuşma organları; Sonunda medyumun tükenmiş ve bitkin bedenini terk eden davetsiz ruh, geldiği

Bu "şeytani sahiplenme ve takıntı" modeli, o dönemde ve sonrasında uzun bir süre boyunca Darwinci antropolojik yorum ilkelerinin şekillenmesine yardımcı oldu, ancak Tylor'ın görüşleri hiçbir zaman antropolojik çeşitlerle sınırlı kalmadı. Aksine, pek çok yeni din ve antropoloji uzmanının iddia ettiği gibi, animizmin teorileştirilmesi on dokuzuncu yüzyılda ve yirminci yüzyılın başlarındaki çok daha geniş bir modernite söyleminin parçasıdır ve bu nedenle ahlaki, entelektüel, ve hegemonik Batı'nın dini üstünlüğü.

EE Evans-Pritchard, uzun zaman önce, Tylor gibi ilk koltuk antropologlarının, çalışmalarında, diğer popülasyonları gözlemleme fırsatı bulanların merakını çeken şeylerin düzensiz bir koleksiyonuyla sınırlı olduğunu gözlemledi; tüccarlar, misyonerler ve gezginler Batı Avrupa'nın uygarlaşma sınırlarının ötesindeki sözde ilkel ve vahşetini halklara ilişkin izlenimlerini kaydettiler.

Antropolojide etnografik uygulama yaygınlaşmadan önce, bu bireylerle gerçekten tanışıp onları inceleyen kişiler yalnızca "meraklı, kaba ve sansasyonel" olanları kaydetmeye zaman ayırdılar.<sup>49</sup> Onlar "batıl inançlar, költ ve gizli" olarak gördükleri şeylere çekildiler. gizemli. . . mistik."<sup>50</sup> İblis ele geçirmenin tanımları hem antropologlar hem de sıradan insanlar için arşivlerin favorisiydi; Afrika ve Güneydoğu Asya'daki misyonerler bu kayıtların üretiminden sıklıkla sorumluydu.

Sahiplenme pasajları, hem antropologların hem de eğitimci gözlemcilerin, ilkel ve vahşetini insanların animist inançları tarafından ezilip kelimenin tam anlamıyla dizayn edildiğine dair duygusunu canlandırdı. Toplumsal evrim düşüncesinin en altında yer alan bu tür insanların rasyonelliği ya da entelektüel yeteneği sahip olması pek mümkün değildi; onun yerine onlar

duygusal bir mizacın etkisi altındaydılar. Bu materyallerin tartışılması, antropolojik veya sosyobilimsel akademinin sınırlı alanının ötesine geçerek halka açık konferans salonlarına ve kültürel seçkinlerin salonlarına yayıldı. Son zamanlarda din ve antropoloji bilim adamları, ilkel insanın büyüye, şeytani ele geçirmeye ve hareketli bir çevreye olan inancını içeren erken modern söylemin, modernite ve Batı hegemonyasına dair daha geniş söylemi nasıl önemli ölçüde şekillendirdiğini incelediler.<sup>51</sup> Sosyal Darwinizm (ve Animizmin içindeki yeri) ve Batı modernitesinin ötekini sözde ilkel ya da vahşi karakterine karşı inşa ettiğini üstünlük, erken modern dönemden itibaren ideolojik temelli öz-tanımlamayı körüklemiş tir. Batı'nın "ilkel, irrasyonel ve büyüdü düşünen" Batılı olmayan nüfusa yönelik çeşitli din değıştirme biçimleri (örneğin sömürgeleş tirme, vaftiz, eğitimi) yönündeki hayırsever teklifi, Avrupa'nın müdahalesine etik, hatta ilahi bir gerekçe sundu. -bir süredir Batılı olmayan dünyanın her yerinde.

Modernite projesi ve onun içindeki animizm ve büyü'nün yeri geniş ve yaygındı ve hala da öyledir. Geç Antik Çağ'da yaşamış olanların dünya görüşlerini geri almaya çalışmadan önce, bizim de geç antik dünyaya dair kendi algılarımızı yakından incelemek istememiz şartı mı?

Şeytanlar Şeyhi üç bölüme ayrılmıştır; her bölüm ayrı bir geç antik kentin (Antakya, Kudüs ve Milano) örnek olay incelemesini iç eriyor. Birinci Kısım ve İkinci Kısım'ın her biri üç bölüm iç erir ve dolayısıyla bu iki kısım yapı olarak birbirine paraleldir. Her bölümün ilk bölümü, şeyhin animasyonlu ve büyüleyici yönlerini araştırıyor (Antakya, 1. bölüm ve Kudüs, 4. bölüm); Birinci Kısım ve İkinci Kısımdaki ikinci bölümler dini liderlerin şeytanlaş tırma stratejilerini takip ediyor (John Chrysostom, bölüm 2 ve Cyril of Jerusalem, bölüm 5). Bu bölümler aynı zamanda kilise liderlerinin cinlerin etkisi altındaki/ezilen vaftizlileri vaftiz edilmiş ve Mesih'in kovucu askerleri haline getirme yollarını da sunmaktadır. 2. ve 5. bölümlerde, bilgilerimizin çoğu u iç in liderlerin vaftiz derslerinden yararlanıyoruz.<sup>52</sup> Hem John Chrysostom'un hem de Kudüslü Cyril'in Katecheses ad illuminandos'u, Lenten dini öğretilerinin yarı yalıtılmış durumunu anlatıyor. Bu birkaç hafta sürer ve yoğun kutsal metinler ve dini öğretilerin yanı sıra Paskalya hafta sonundaki son vaftiz ritüelleri iç in ritüel hazırlığı ndan oluş ur.<sup>53</sup> Günlük şeytan ç ıkarma ayinleri bu sürecin önemli bir parçasıdır.<sup>54</sup> Aslında Şeytanlar Şeyhi bu şeyhin kiliselerinde yürütülen şeytanlaş tırma projesinin bir parçası olarak günlük şeytan ç ıkarma ritüellerini inceliyor.

Her bölümün üç üncü ve son bölümü (bölüm 3 ve 6), sırasıyla Antakya ve Kudüs'teki İ znik toplulukları tarafından tehdit olarak algılanan belirli bir krizi seç ip araştırıyor. Her durumda, John ve Cyril'in görünürdeki krizi ruhsal savaş çerçevesine yeniden yerleş tirmenin bir aracı olarak şeytanlaş tırma ritüel stratejilerini (özellikle şeytan ç ıkarma ritüelini) nasıl kullandıklarını yakından inceliyor ve sonuçta karşı ılaştırıyoruz. O halde bir bakıma bu üç üncü bölüm

Birinci ve İkinci Kısımların her ikisi de, her bir kısmın ilk iki bölümünde sunulan kanıtların bir testi olarak işlev görüyor. Antakya ve Kudüs nasıl büyümlü animistik ortamlar olarak değerlendiriliyor? John ve Cyril - ve onların ilgili din adamları ve cemaatleri - kentsel ortamlarını şeytanileş-tirmek için ritüel olarak ne tür yenilikler yapıyorlar? Kendi şehirlerinin büyümlü ortamının ve animistik atmosferinin hatlarına doğrudan hitap eden manevi savaş söylemini ve uygulamasını nasıl geliştiriyorlar?

Ambrose ve Milan'ı kapsayan Üçüncü Bölüm yalnızca bir bölümden oluşuyor. Kitabın son bölümü olan bu bölümde, imparatorluğun 386 yılında bazilikaların kullanılması yönündeki talihsiz isteğinden, İznik şehitleri Protasius ve Gervasius'un kemiklerinin yeniden gömülmesine kadar uzanan bir dizi iyi bilinen olayı ele alıyoruz. Bu bölümde bir kontrol düşüsü olarak ritüelin rolüne sıkı ve dar bir odaklanmayı sürdüreceğiz:

Özellikle kutsal ritüel - dini bir çatışmayı manevi savaşla dönüştürmede rol oynar. Bu bölüm aynı zamanda bir bütün olarak kitabın sonucunu da sunuyor. Aslına bakılırsa, bazilika krizi ve Milano'daki kalıntı keşfiyle ilgili olarak yapılan gözlemlerin çoğu, kitabın genel temalarını bir araya getirme konusunda ikinci bir işleve hizmet ediyor.

Antakya'da, MS 386 ve MS 387 sonbaharının başlarında, Yahudi Kutsal Tatilleri sırasında cemaatlerin tükenmesi, John Chrysostom'un Yahudileş-tiricilere ve aslında tüm Yahudi ritüellerine ve Yahudilerin kendilerine karşı güçlü şeytanlaş-tırıcı söylemini körükliyor. Aslında Yahya'nın şeytanlaş-tırıcı retorik i, Antakya'daki Yahudileri, çarşıya gerilmiş İsa'nın katillerine bağlıyor; John'a göre, o günden itibaren mahkum edilmiş ve lanetlenmiş bir Yahudi, yalnızca içi boş, ruhsuz bir kap olabilir; zayıf Hristiyanları Yahudileş-tirme uygulamalarına, ritüellerine ve festivallerine çekmeye kararlı bir iblis için mükemmel bir araç.

Cyril, Kudüs'te Kutsal Şehri tasvir eden yerel ve edebi kıyametle ilgili eskatolojik geleneklerden yararlanıyor. Vaftiz, Hristiyanlara, çarşıya gerilmiş gerçek Kudüs'ü ve haçı, şeytanın görsel dikkat dağıtıcı unsurlarına rağmen (Konstantin Bazilikası'nın yeniden dirilişi ve mezarı vurgulaması gibi) görme gücü verir.

Piskopos, Kudüs'ün gerçek kutsallığı nı geri almak için savaşırken Cyril, şehre yayılan şeytaniliğ i nı arttırdığını fark eder: Dışarıdaki Akasya etkileri, Kudüs kilisesinin zayıf üyelerini şeytani bir şekilde ele geçirir ve daha sonra Cyril, Julian'ın Yahudi tapınağı nı yeniden inşa etme planlarında deccal'in resimlerini görür.

MS 386 baharında Milano'da Ambrose, kendisini kilise mülkiyeti konusunda Arian imparatorluk ailesine karşı verilen bir savaşın içinde bulur. Onun talimatı altında, Mesih'in vaftiz edilmiş askerleri, şeytan kovucu koruyucular olarak rol üstlenirler; Tehlikeli derecede gözenekli Milan kiliselerini şeytani/ Arius vebasından temizlemek için savaş ırlar.

O yazın ilerleyen saatlerinde Ambrose "mucizevi bir şekilde" Protasius ve Gervasius'un sözde kemikleri olan kutsal emanetleri keşfeder; bunlar doğ al olarak şehrin kendisi kadar kiliseler üzerinde de hak iddia etmek için devam eden İznik/Arius savaş ında temel şeytan ıkarma araç ları haline geliyor.

Açıklamak gerekirse, bu kitabı geç antik hermeneutik yaklaş ımın reddi olarak değil, eleştirel bir müdahale olarak tasarlıyorum. Bu amaç la bu çatışmayı uş ekilde çerçeveliyorum:

Bir dizi alanda mevcut bilimimize hermenötik bir ekleme veya bu bilimin geliş tirilmesi: Konstantin sonrası dönemde ş ehre, ş ehir kilisesine ve dini güç ve otoriteye dair iç görüler. Benim arzum, geç antik kilise ve ş ehir hakkındaki sohbeta, geç antik dönemi karakterize eden büyüü dünya görüş ünü ve ilgili animizmleri kapsayacak ş ekilde dini araş tıran, yeniden gözden geç irilmiş bir bilimi eklemeştir.

Bu problemin üstesinden gelirken ç alış mamız, Konstantin sonrası dönemde kentsel geç iş ve dönüş ümün (yani Hristiyanlaş manın) ihmal edilen mekanizmalarına ve gözden kaç ırılan boyutlarına doğ rudan değ inmektedir. Bunu kökten farklı bir bakış aç ısıyla -aslında bazıları iç in rahatsız edici olabilecek bir bakış aç ısıyla- geç antik insanüstü varlık ve güç kültürünü kabul edip tasvir ederek yapıyor. Daha da önemlisi, Konstantin sonrası kent kilisesine iliş kin bu ç alış ma, o dönemde var olan ibislere iliş kin paylaş ılan, somutlaş mış bilgiyi özellikle kabul etmektedir.

Doğ aüstü ve karizmatik olaylara bu kadar doğ rudan ve net bir yaklaş ımla kentsel ve dinsel ş iddet sorununu tamamen farklı bir bakış aç ısıyla ele alıyoruz. Kilise liderliğı i kendisini ç evreleyen animist ortamı ş eytanlaş tırdığı nda ne olur? Hristiyanlar, Mesih'in askerleri olarak yeni bir kutsal, karizmatik kimliğı e vaftiz edilip eğ itildiklerinde ve ş ehri esir tuttuğı una inanılan ruhsal savaş ın daha geniş maddi gerç ekliğı ine dahil olduklarında ne olur? Hristiyan failliğı i yalnızca mecazi ve yaratıcı olanı mı kapsıyor? Yoksa karizmatik ş eytan kovucular gibi davranan Hristiyan askerler, Yahudileri, Yunanlıları ve diğ er Hristiyanları ele geç iren iblislerle savaş ı doğ rudan fiziksel bir karş ılaş maya mı taş ıyorlar?

Bu giriş kasıtlı olarak bir dizi soruyla bitiyor. Bu ç alış ma öncelikle sorma ve sorgulama kapasitemizi aç mayı ve geniş letmeyi amaç lamaktadır. En önemlisi, kitabın baş kalarına, geç antik dünyanın inanç larında bulunan farklı doğ aüstü ve ş eytani toplulukları özgürce ve geniş ç apta araş tırmaları ve insanların bu tür topluluklarla ritüel etkileş imlerinin sosyal, politik iliş kileri nasıl etkilediğı ini düşünmeleri iç in ilham vereceğ ini umuyorum. Günlük yaş amın kültürel ve ekonomik boyutları. Sonuç olarak, Geç Antik Çağ 'daki iblislerin kültürel tarihi olarak Ş eytanlar Ş ehri, temelde ve zorunlu olarak deneysel araş tırmaya dayanan bir tarih yazımı biç imidir. Metodolojisi, maddi ve metinsel kanıtların sabitlenme kapasitesi kadar, hayal gücünün ç ağı rı tırıcı büyüüne de dayanır. Belki biraz ş ansla, bilimsel yorum ve hayal gücünün karış ımı, geç antik ş eytan bilimlerinin büyüü ve hareketli dünyasının haritasını ç ıkarmak iç in baş kalarına da benzer bir yolda ilerlemeye ilham verebilir.



Bu sayfa bilerek boş bırakılmıştır

Bdüm Bir

# John Chrysostom ve Antakya

Bu sayfa bilerek boş bırakılmıştır

## Dini oğ ulculuğ un ve Manevi Belirsizliğ in Ş ehri

Geç antik ç ağ da ateş , korkutucu ve hayatı tehdit eden bir ç ile olabiliyordu. Ş ans eseri, Antakya hastalara ç ok ç eş itli tedavi seç enekleri sunuyordu.1 Özellikle maddi durumu iyi olan bir kiş i, ilk olarak Antakya kadar büyük bir ş ehirde bulunan herhangi bir sayıdaki hekimi (Gk. iatroi; L. medici) ziyaret ederdi.2 O veya daha sonra gelecekteki iyileş mesini araş tırmak iç in bir kehanet uzmanının (Gk. mantis) hizmetlerinden yararlanabilir veya harika bir tedavi iç in ş ehir kapılarının äesine geç erek Silpius Dağ ı mağ aralarındaki kutsal adamlardan birine gidebilir.4 Kiş i aynı zamanda ş ehir dış ındaki birç ok ş ehit türbesinden birinde dua edebilir veya Daphne'deki ç ok eski sinagogların ç oğ uyla birlikte bulunan Matrona adı verilen mağ aralardan birinin yakınındaki kuluç kadan ş ifa elde edilebilir.5 Büyülü büyülerin yapıldığ ına dair söylentiler dolaş ıyordu . Ayrıca hahamlar tarafından sinagoglarda da sunulur ya da gezgin ş ifacılar bir ş ifa büyüünü bir ücret karş ılığ ında sunarlar. Ayrıca ş ifacı muskalarını satan yaş lı sarhoş kadınlar da vardı. Ş ehri her yerindeki evlerdeki hemş ireler halk ilaç ları konusunda oldukça bilgiliydi; yaş lı bir kadın ş ifacı (Gk. Graus; L. anus) eve gelip Hristiyan ve Hristiyan olmayan ilahi isimlerin güç lü bir karış ımıyla büyüler sunabilir.7

Antakya'nın vatandaş ları, kendilerini rahatlatan ç ok ç eş itli güç lerden yararlanarak, sıkı sıkıya iç iç e geç miş ş ifa ve ritüel uygulamalarla meş guldü. İ ster Yunan, ister Yahudi, ister Hristiyan olsun, dini kimlik günlük varoluş un ç oğ u yönünde gereksizdi. Ancak John Chrysostom, bu tür ritüel uğ raş ların daha geniş Hristiyan topluluğ una davet ettiğ i manevi belirsizlik ve tehlikelerle kolayca yetinmedi. Birisinin ateş i düş erse, oldukça a aç ıktı: Hristiyan duası ve dini ritüel tek seç enekti. Diğ er tüm ritüel tedaviler ş eytani aldatmacalardı. Bu konuda mutlaktı. Ateş küç ük bir ç ocuğ a saldırırsa ve bazı muskaların tedavi sağ ladığ ı bilinse bile, daha iyi olurdu.

Bir anne, ş eytanın dokunduğ u muskaları kabul etmektense ç ocuğ unun dmesine izin verir. Muska kullanmak ç ocuğ un ruhunu sonsuz lanete mahkum eder.<sup>8</sup>

Bu bdüm ve sonraki iki bdüm, John Chrysostom'un, bu ruhları kurtarma umuduna sahip olmak amacıyla Hristiyanları kilise dış ındaki ritüel yaş amlarından uzaklaş tırma ç abalarına odaklanıyor. Bdüm 1'de, büyüleyici dünya görüş ü ve animistik ortamların yanı sıra John Chrysostom'un ilgili ritüel uygulamalarının yakından incelendiğ i bir Antakya ve Daphne turu sunulmaktadır. Bğgede yaş ayanlar ç ok ç eş itli ritüeller uyguluyor ve Hristiyan olmayan uygulamalara katılmanın tehlikeli ruhsal karış ıklıklara yol aç tığ ı konusunda ısrar ediyor; bazı durumlarda ş eytani ele geç irme ortaya ç ıkabilir. John, Hristiyan olmayan faaliyetlerin ş eytanlaş tırılmasını kullanırken, ş eytanlaş tırmaya ç ok daha fazla bağ ımlıdır. Chrysostom, vaazlarında ve belki de daha da önemlisi, ayinsel uygulamaları düzenlemesiyle, Antakya'nın ruhsal belirsizliğ ini veya bolluğ unu, İ znik karşı tı aktif ve yağ macı bir kätülüğ e dönüş tür.<sup>9</sup>

2. Bdüm daha sonra onun vaaz külliyatında yer alan birkaç farklı ş eytani anlatıyı bir araya getiriyor. John ayrıca güçlü İ znik resimlerini, ş eytani yırtıcılık tasvirlerine karşı dengede bir araya getiriyor. Baş ka yerlerde olduğ u gibi vaftiz vaazlarında da kutsal ve dini ritüellerin ikna edici görüntülerini yansıtır. Bu uygulamaları, büyüyen ş eytani güce karşı etkili bir manevi savaş silahı olarak teş vik ediyor.

3. Bdüm son olarak John Chrysostom'un Antakya ve Daphne adlı eserindeki ş eytani vaka ç alış mamızı veya ş eytani krizimizi tanıtıyor. Giriş te tartış ıldığ ı gibi, John'un Büyük Bayramlar ve Pesah sırasında Yahudilere ve Yahudileş tiricilere karşı sert görüş leri, onun ş eytanlaş tırma strateji ve taktiklerini değ erlendirmemiz için malzeme sağ lıyor.

Ancak doğ rudan Antakya'ya geç meden önce, öncelikle yorumlayıcı dil ve kavramlarla ilgili birkaç ayrıntıyı düş ünmek için durmalıyız. Bu tür bir ç alış ma, Geç Antik Kent'teki ş eytanlaş tırma stratejilerini incelememizi kolaylaş tıracak bireyselleş tirilmiş araç ların gelişt irilmesini gerektirmektedir. Bu elbette Antakya'yı ilgilendiriyor ama aynı zamanda Kudüs ve Milano'yu da ilgilendiriyor.

#### İ NSAN ÜSTÜ VARLIK KÜLTÜRÜ

#### GEÇ ANTİK KENTTE VE Rİ TÜEL

Antakya'nın dinsel ve kültürel açıdan karmaş ık kentsel ç evresi, Reformasyon sonrası modern gözlerimizin neredeyse anlayamayacağı bir ritüelleş tirilmiş kimlik biç imi yaratıyor. Isabella Sandwell, yakın zamanda ritüel uygulamaların o dönemde Antakya'daki dini kimlik açısından ne kadar tamamlayıcı olduğ una dair hayati bir anlayış ı yeniden yakaladı. Önemli bir ş ekilde, Roma imparatorluk toplumunda farklı dini kimliğ in geç ekliğ ini ve aslında arzu edilirliliğ ini inkar ediyor; bunun yerine, "uygulamalar, dini bağ lılıkları ne olursa olsun insanlar tarafından paylaşı lıyordu."<sup>10</sup> Bourdieu'nun habitus kavramından ve somutlaş mış ritüel eğ ilimler kavramından yola ç ıkan Sandwell, Greko-Romen toplumunun dini farklılık ile din arasındaki akış kan oyununa iliş kin bir argüman inş a ediyor. dini bağ lılık; o ş unu iddia ediyor:

Ritüel eylemin ince ayarlı duygusu, Antiochenes'in sosyal dünyalarının ç atış an mikro ortamlarında kendilerini "doğ ru" hissetmelerine olanak tanır: "[Antiochenes], bu hassas durumla incelikli ve uygun bir ş ekilde baş etme yolları ile ilgili söylenmemiş eğ ilimleri ve alış kanlıkları iç lerine yerleş tirmiş olurdu. durum."11 Antakya'nın dini ç oğ ulculuğ una iliş kin tartış masını inş a etmek iç in iç güdüsel ritüel oyun kavramına baş vuruyor. Antakya'nın dini aç ıdan ç oğ ulcu toplumu bu ş ekilde gerilimleri dağı ttı. Dördüncü yüzyıla gelindiğ inde, Chrysostom'un da aralarında bulunduğ u Hristiyan liderler, dini kimliğ in inş asında ideolojik kurallar ve kesin kategoriler gelişt irmeye ve dayatmaya Rahip, dini bağ lılığ a/farklılığ a yönelik acı bir yaklaş ıma alış kın olanlara katı, kurallara bağ lı yapıları dayatmaya ç alış ır. Sandwell'in gözlemlediğ i gibi, ç atış malarla ve kaç ınılmaz baş arısızlıklarla karşı ılaşı ır.

Sandwell'in Bourdieu'yu kullanması akıllıca ve anlayış lıdır ve argümanı son derece ikna edicidir. Bununla birlikte, onun baskın metodolojisi, yani sosyoloji, geç antik kent ortamına bakış aç ımızı, 380'lerdeki Antakya'nın modern (büyüsü bozulmuş ) anlayış ına göre kısaltıyor. Benzer ş ekilde, onun birincil kanıtının - yani Chrysostom'un kendi deyiş imiyle "aç ık, dilsel, ideolojik, kurallara dayalı bir araç " olarak vaaz vermesinin - unsurların tam ve olası yelpazesine iliş kin görüş ümüzü göğede bıraktığ ını öne sürüyorum. Bu dönemde dini kimliğ i ş ekillendiren ve dahası dini ç atış ma, değ iş im ve ş iddetin ortasında bu kimliğ in inş asını sağ layan unsurlar.12 Sandwell, John'un ç eş itli dinleyicileriyle vaaz verme iliş kisinin söylemsel yönlerine odaklanır. . Bu, geç antik dönem bilimindeki bilimsel eğ ilimlerin standartlarına mükemmel bir ş ekilde uygundur; Dini ş iddet konularını yorumlarken birç oğ u, sosyal etkileş imin görünür alanına ve yatay düzlemine -belki de özel olarak- yakından ilgilenen bir bakış aç ısını benimsemiş tir.

Bu ç alış ma tüm kalbiyle Sandwell'in Bourdieuş u okumasının sağ lam temellerine dayanmaktadır. Yine de toplumsal etkileş imin görünür zeminine sıkı sıkıya bağ lı bir yorumu okurken ş unu düşünmeden edemiyoruz: Hayal edilen bir ş eyin gözden kaç ması mümkün mü? Belki de terk edilmiş tapınaklar ile bu tapınakların bir zamanlar saygı duyulan tanrılarını anan gezgin ritüel ajanları arasındaki belirsiz, görünüş te boş ama nüfusu neredeyse hiç azalmamış geç antik mekanları düşünmeliyiz. Tarikat küç üldükten veya yok olduktan sonra bu yüklü yerlerde ne tür insanüstü popülasyonlar dolaşı yor? İ nsanların ç evrelerinde hareket ederken ritüellerinin ç ağı ırdığ ı, bağ lıdığ ı, kovduğ u ve kovduğ u hayali insanüstü, doğ aüstü güç leri dikkate almazsak, kolayca ş iddete dönüş ebilecek fkenin ince ifadelerini kaç ırıyoruz. Aynı zamanda ritüellerin ürettiğ i kozmolojik değ iş imleri de, yerdeki dini dönüş ümlere bağ lanan ve bunlara katılan göklerdeki değ iş iklikleri de özlüyoruz.

O halde City of Demons'un gideceğ i yönleri not etmek önemlidir. Bu bđüm ve aslında bir bütün olarak kitap, yataydan yükselecek ve görünür olanın ötesine geç antik ç ağ ın büyü ve animistik dünyasına doğ ru ilerleyecek. Sonuç olarak, bu ve sonraki bđümlerde ritüel uygulama bizim ilgimizi ç ekıyor.

Sandwell'in ve bu ş ehirleri inceleyen diğ erlerinin ç alış malarında gördüğ ümüzden daha bilinç li ve doğ rudan odaklanıyoruz. İnsanların yerel olarak algılanan kozmolojik ve manevi güç lerle ritüel karış ılaş malarını inceliyoruz. Bu ş ekilde insanların animistik "mizaç ve alış kanlıklarının", habituslarının, Antakya ve Daphne'deki çok ç eş itli durumlarda ritüel olarak nasıl hareket edeceklerine dair somutlaş mış bilgileri. Aynı zamanda ritüelin üretken niteliğ ine de dikkat ediyoruz. Ritüel uygulama, bir dünya görüş ünü telkin etme veya doğ urma yeteneğ inin äesinde canlı bir doğ aüstü duygu yaratır ve üretir. Ritüel ş eytani ve diğ er animistik güç leri destekler; bu tür ritüel eylemler aynı zamanda dünyevi ve ay altı alemlerden cennete uzanan görünmez emirleri de çağ ırır.

Sandwell'in modeli Yunan, Yahudi ve Hristiyanların dini kimliğ ini açık bir ş ekilde açıklıyor; bu süreç dördüncü yüzyıla kadar baş lamadı.

City of Demons, Antakya'nın ritüel uygulamalarının dini kimlik inş ası süreç lerini nasıl tamamladığ ını veya karmaş ık hale getirdiğ ini sorarak bu düş üncesini tamamlıyor. Ritüel uygulamaların doğ urduğ u ve sürdürdüğ ü iblisler, bu dini kimliklerin "arasını" doldurur ve örtüş ür. Baş ka bir deyiş le, ritüel pratiğ inin ş eytanları dini farklılıkları açıklığ a kavuş turabilirken, Yunan, Yahudi ve Hristiyan farklılıklarını belirleyen ç izgileri bulanıklaş tıran bir belirsizliğ i de kolaylıkla besleyebilirler.<sup>13</sup>

Antakya, dini ç oğ ulculuğ un, belirsizliğ in ve son olarak hoş görünün kalıcı olduğ u bir ş ehir olarak tasvir ediliyor. Kuş kusuz bu tanımlamaların hepsinde doğ ruluk payı vardır. Bununla birlikte, "dini ç oğ ulculuk" gibi bir terimi kullanan akademisyenler, kozmolojik ve ruhsal olanın pahasına sosyolojik olanı tercih ediyorlar -büyüğü ve animistik olandan bahsetmiyorum bile. Böyle bir yorumlayıcı perspektif, Antakya'daki dini kimlikler arasındaki etkileş imin yalnızca yüzeyini ç izer ve ç eş itli ritüel uygulamalar koleksiyonunu yönlendirdiğ i düş ünülen animistik güç lere dokunmaz. Elbette bu görüş , dinsel farklılık ve kimliğ e yönelik bu yeni ve yeni baş layan hareketleri körükleyen ve körükleyen canlı güç leri göz ardı ediyor. Büyüğü ç evrenin ve animistik güç lerin dinleri nasıl bilgilendirdiğ ini anlamak ve kentsel ç evredeki farklılıklarını ç özümlemek, doğ aüstünü kiş inin dini kimlik deneyimine ç eken ritüelleri kavramak iç in bakış aç ımızı ayarlamamız gerekir.

Kartezyen ayrımı aş ıp geç ici olarak bir kenara bırakmanın zamanı geldi modern batı yorumunun tanıdık büyüü bozulmuş kategorileri.

Kentin geç antik sakinleri kendilerini sosyoekonomik statüye, cinsiyete, etnik kökene ve ayrıca dini bağ lılığ a/bağ lılıklara göre düzenlerler: Bunlara ve diğ er farklılık ifadelerine rağmen, yine de insanlar bir bütün olarak gevş ek bir ş ekilde paylaş ılan bir ortaklığ a katılırlar. Antakya'nın doğ aüstü güç lerinin anlaş ılması.<sup>14</sup> Koruma, zenginlik, güç , ş ifa, erotik aş k ve diğ er birç ok meseleyi ararken, bđge sakinleri sofistike bir ritüel ç eviklik gelişt irirler. İ ç güdüsel olarak nesiller boyu süren ritüel bilgisinden ve bu ritüellerle bağ lantılı ş eytanlardan nasıl yararlanacaklarını biliyorlar. Pek çok kiş i iç in somutlaş mış ritüel ve animistik bilgidен vazgeç mek neredeyse imkansızdır; altın ağ ızlı bir rahip iç in bile.

Bunların ritüel duygusu ve animistik duyarlılığı ı -burada yine Bourdieu'nün eğ ilim veya habitus fikrinden yararlanarak- maddi olarak gömülü ve dolayısıyla cisimleş miş bir bilgi biçimidir. Ş ehirde yaş ayanlar, günden güne ritüellerle dolaş arak Antakya'nın kalıcı dini çoğ ulculuğ unu beslemeye devam ediyor. Bu bđümde yola çıkarak 2. Bđümde, dini kimlik meselesine ilişkin olarak bđge sakinleri ile John Chrysostom arasındaki çatış ma ve çatış manın boyutsal derinliğı i incelenenecektir.

Bu bđümde incelenen Antakya'nın günlük yaş amının sakinlerinin aksine, 2. bđümde ç ilecilik yoluyla kendisini diğ erlerinden ayıran John Chrysostom'u ortaya çıkaraçağ ız. Daha önceki münzevi uygulamalarıyla, kendi ç evresinde farklı düzenlenmiş animistik bir ortam ve büyüü bir dünya görüş ü inşa eder. Onun atanmasından önce, onun zihin ve bedendeki anti-ş eytani mücadeleleri, ş eytani olana karşı ilahi olana dair net, dualistik bir anlayış ortaya çıkarıyor. Ş ehirde pratik yapan bir keş iş olarak, sonunda önderlik edeceğı i cemaatlerinkinden çok daha aş ırı bir ş eytanilik duygusu üretir.15 Rahip olduktan sonra, cemaatlerine bu manevi anlayış ı aş ılamaya çalışır. savaş : vaazlarındaki ş eytani imgeler, ciddi biçimde agonistik bir dünya görüş ünü düzenliyor. Vaftiz edilenleri de bu savaş ın hararetine dahil ediyor. Dini ritüel uygulamalarının ve kutsal ayinlerin hazırlanması ve baş latılması yoluyla, Mesih'in askerlerine dönüş ürleri. John'a göre baş lık kesinlikle mecazi değı il.

David Brakke, Stoacı biliş ve algılama teorilerinin, Evagrian ve Mısır manastırcılığ ının ç ileci, ş eytan karşı tı savaş lar ve manevi savaş dünya görüş ünde merkezi bir rol oynadığı ını oldukça açık bir şekilde göstermiştir.16 Her iki Stoacı modelde de ruhun/zihnin somutlaş mış karakteri Bilde, iblisin bedenıyla keş iş in bedeninin nasıl temas kurduğunu ve ruhsal savaş ta nasıl savaş tığ ını açıkça tasvir etmek için felsefi ve psikolojik (ve özellikle fizyolojik) bir temel sunar. Gregory A. Smith, Hristiyan kaynaklarımızın iblisin bedeninin maddi doğ asını anlatırken mecazi veya psikolojik bir anlam kastetmediklerini doğ ru bir şekilde savunuyor. İ blisler görünmez olmalarına ve ince bedenlere sahip olmalarına rağmen, geç antik dünya görüş ünde gerçekten de bedenlere sahiptirler. Dolayısıyla ş eytani beden ile ruh arasında maddi bir süreklilik vardır.17 Baş ka bir yerde, örneğ in Nazianzuslu Gregory'nin münzevi ve ritüel yazılarındaki manevi savaş ideolojisinin karmaş ıklığ ını, bir kez daha Stoacı din teorilerini de iç erecek şekilde tartış mış tım. biliş ve algı.18 Burada, insan ve iblis arasındaki bağlantının maddi (pnömatik) niteliğ inin, ş eytani ele geç irme ve ş eytan çıkarmanın etkinliğı ine ilişkin geç antik teorileş tirmeleri bilgilendirdiğ ini ileri sürüyorum.

Ş eytanlar Ş ehri'nin amaç larından biri, John Chrysostom'un ş eytan biliminin ne değ üde kendi dönemine ait olduğı unu göstermektedir; örneğ in Antonius, Origen, Evagrius ve Nazianzus'lu Gregory'ninkine yalnızca karmaş ıklık ve karmaş ıklık aç ısından karşı ılık gelmez. felsefi karmaş ıklık, ama aynı zamanda maddilik ve cisimleş menin kavramsallaş tırılmasında da. John'un ş eytan bilimini diğ erlerininkinden ayıran ş ey nedir?



Kilise babaları ş u ana kadar bağ lam ve tür bakımından farklılık gösterdi. Antonius'un mektupları ve Evagrius'un incelemeleri diğ er keş iş lere yöneliktir ve bu nedenle onların ş eytan bilimini oldukça basit bir ş ekilde sunarken, John'un ş eytan bilimi bize, bu konuda eğ itim almış (ve bunu bekleyen) seç kin bir dinleyici kitlesine göre ş ekillendirilmiş bir vaizin retorik inin kalın ve ç arpık merceğ inden gelir. bir hatipin konuş masını duymak.

Sonuç olarak, akademisyenler anlaş ılır bir ş ekilde rahip ve dinleyiciler arasındaki pastoral iliş kilere odaklandılar ve birç oğ u, John'un, Antakya'daki Hristiyan olmayan davranış larıyla ilgili olarak onun ahlaki ve ş eytan karış ıtı uyarılarını takip etme olasılığ ı düş ük olan izleyicilerle konuş tuğ unu iddia etti. Daha da önemlisi, seyircinin tepkisini telafi etmek imkansızdır. Chrysostom'a yaklaş ımımızda, John'un ş eytan biliminde bir ş eyin aç ık olduğ u konusunda oldukça zıt bir görüş e sahibiz: John, kentsel bir ortamda katı bir ç ilecilik iç inde geç irdiğ i birkaç yılın ardından, kalabalık, kültürel aç ıdan zengin ş ehirle yalnızca İ znik rahibi olarak değ il, aktif olarak etkileş ime giriyor. ama en önemlisi ş eytan kovuculardan biri olarak. Bu nedenle John dini görevleri üstlendiğ inde, yalnızca o yıllarda gelişt iriğ i, münzevi uygulama ve manevi savaş la sarmalanmış sert, ikinci dünya görüş ünü terk etmiyor. Bunun yerine vaazlarında, özellikle de ritüellerinde onu yanında ve cemaatine getiriyor. Vaazlarında ş eytan bilimini dikkatlice oluş turulmuş görüntüler aracılığ ıyla yansıtır. Bu görüntüler aynı zamanda Antakya'daki hem ş eytani hem de ilahi ritüel ve güç gibi ritüellerin etkililiğ ine dair kesin bir anlayış da taş ıyor.

Ş eytanlar ş ehri'nde ilerledikçe, burada John Chrysostom iç in önerilen modelin, yardımcı unsurları da dahil olmak üzere, Cyril'in Kudüs ve Hristiyanlar üzerindeki karizmatik hakimiyetini ve son olarak Ambrose'un Milano ve kendi güç durumundaki güç leri üzerindeki kontrolünü açıklamakta ne kadar iyi ç alış tığ ını göreceğ iz. cemaat. Ancak ş imdi Antakya turu yapılıyor.

#### Bİ R ANİ MASYONUN İ LK İ ZLENİ MLERİ

##### VE Ş EHRİ HAYATLANDIRIN

Turumuz pek çok aç ıdan diğ er ç alış malarda sunulanlara benziyor: ş ehri'nin binaları, heykelleri, türbeleri, anıtları ve mekanları üzerine bir inceleme.<sup>19</sup> Ancak burada, Antakya'nın kentsel çevresini canlandıran çok ç eş itli ritüellere yakın ilgi gösteriliyor. Aslında ritüellerin ş ehri'ne ve doğ üstü nüfuslarının (tanrılar, ilahlar ve ş eytanlar) resmini çizmesine izin veriliyor. Burada "canlandırma" kelimesini kullanırken iki anlam kast ediyorum. İ lk anlam, giriş teki tartış mamızdan tanıdık geliyor: Geç antik dünyada insanlar, ritüel uygulamalar ve konuş ma yoluyla doğ üstü/kozmolojik varlıklar, kuvvetler ve güç lerle maddi bir ş ekilde iliş ki kurduklarına inanırlar. Onlara göre bu doğ üstü güç ler, kendi dönemlerinde bedensiz, maddi olmayan mutlaklar veya mecazi semboller değ ildir; bunun yerine maddidirler, canlandırıcıdır ve yerel topografyaların, toplulukların ve tarihlerin parç asıdır. İ kinci amaç lanan anlam biraz daha karmaş ıktır:

Ritüellerin kelimenin tam anlamıyla bireyleri ve grupları ş ehri mekanları ve mekanları iç inde ve ç evresinde hareket ettirme tarzına. Bu hareketle bir mekana ve o mekandaki objelere ya da anıtlara hayat verir, canlandırma gücü verirler. Bu ve bundan sonraki bđümlerde kültürel ve tarihsel yorum tarzını yönlendiren, canlandırıcı güç deyiminin ç ok boyutlu bir tanımıdır.

Antakya, bilimdeki ihmeline rağmen - yani yakın zamana kadar - MÖ3. yüzyılın baş larında I. Seleukos tarafından kurulduğ undan bu yana antik çağ da Doğ u Akdeniz dünyasının ç ekim merkezi olarak duruyor.<sup>20</sup> Bu durum, M.Ö yüzyılda Antakya bir dizi imparatoru, onların saraylarını ve ordularını kendi topraklarına ç ekerken, Roma ve Pers imparatorlukları arasındaki sınır gerilimine kapılır. Belki daha da önemlisi, Roma imparatorluk döneminde tüm doğ u yolları Antakya'dan geç iyordu. Kuzeybatıda İ skenderun, güneybatıda Laodikya, kuzeydoğ uda Beroea ile bağ lantılıdır. Antakya'nın yaklaşık ık otuz kilometre güneybatısında, Antakya'nın imparatorluğ un geri kalanına hayati bir eriş im sağ layan bir liman kenti olan Seleucia vardır. Libanius'un gururla iddia ettiğ i gibi, pek ç ok ırk ve etnik köken bu ş ehri kendilerine seç miş tir.<sup>21</sup> Bu nüfus, Antakya'nın ticaret ve pazar yerlerini besler. Ç n'e kadar uzak yerlerden gelen tüccarlar, Silpius Dağ ı'nın omurgası boyunca uzanan Roma'nın ana caddesine zenginlikler getiriyor.

Yollar baş ka türden gezginleri de Antakya'ya getiriyor. Gezici goötes, magoi, kehanet uzmanları (Gk. manteis), teurjik uygulayıcılar ve Chaldaei Hem Roma hem de Pers imparatorluklarının en uzak noktalarından gelen imparatorluklar, yeni ritüel pratik biçimleri getirerek ve kozmolojik güç vaatleri getirerek sürekli olarak ş ehri iç inden geç iyor.<sup>22</sup> Antakya'nın topografyasını dolduran birç ok dini anıtın etrafında ç eş itli karizmatik figürler dolaş ıyor: Antik Yunan, Daphne'deki Roma, Suriye ve Pers tapınakları, sinagoglar, karış iteolojik grupların kiliseleri, ş ehit mezarları ve Yahudi kuluç ka mağ aralarının yanı sıra Silpius Dağ ı'nın eteklerindeki Hristiyan kutsal adamların mağ araları.

Manevi güç lerle dolup taş an bir ş ehri hayal etmeliyiz. Antakya'da yaş ayan insanlar, ş ehri zarar verebilecek veya ş ifa verebilecek ç eş itli görünmez güç lerin yanı sıra aradaki diğ er pek ç ok ş eyi sezgisel olarak anlıyorlar. Baş ka bir deyiş le, kent yaş amının basit faaliyetleri (ve dolayısıyla günlük hayatta kalma ç ilesi) yoluyla kent sakinleri doğ al olarak görünmez güç lere iliş kin gevş ek bir ş ekilde paylaş tıkları, yerleş tirilmiş anlayış larına iliş kin doğ aç lama ritüel bilgisine sahip olurlar.

#### KALICI TAPINAKLAR VE KALICI İ LAHİ LER

Yüzyıllar boyunca, Antakya'nın sokaklarında tapınaklar, türbeler ve dini heykeller yoğ un bir ş ekilde kümelenmiş ve Greko-Romen, Mısır, Pers ve Suriye tanrılarının karmaş ık bir karış ımını yansıtmış tir. Sarolta A. Takács'ın zekice gözlemlediğ i gibi, "Roma İ mparatorluğ u'nun en önemli ekonomik merkezlerinden biri ve en büyük ş ehirlerinden biri olan Antakya, birç ok tanrıya ev sahipliğ i yapıyordu."<sup>23</sup> Bu durum kesinlikle Roma İ mparatorluğ u'nda

Helenistik dönemden erken imparatorluk dönemine kadar. Şehrin çok katmanlı çoktanrıcılığının çoğunun nihayet ortadan kalkması, Konstantin'in üzerinden birkaç yüzyıl geçmesini gerektirecektir. Dördüncü yüzyılın sonuna gelindiğinde, Paganizmi Antakya veya Daphne'nin mimari yüzünden silmek için çok az şey yapıldı ve bu önemli bir soruyu gündeme getiriyor. Tapınaklar ve diğer dini yapılar ayakta kalmaya devam ettiği ve şehir içinde ve dışında insanların duyuşal çevresinin bir parçası olduğu sürece, bu anıtların bir zamanlar aktif olarak temsil ettiği ilahi güçler, şehir sakinlerinin kolektif deneyiminde veya hafızasında gerçekten yok olacak mı? Geriye kalan yapılarla ilişkilendirilen tanrıların, Antakya sakinlerinin ritüel uygulamalarında iz bırakmadığını, dolayısıyla onların kozmolojik anlayışlarını veya dini deneyimlerini etkilemediğini kesin olarak söyleyebilir miyiz?

Antakya yüzyıllar boyunca pek çok tanrıya sıcak ve davetkar bir yuva sunmuş olsa da, dördüncü ve beşinci yüzyılların sonlarında şehrin, binalarının ve mekanlarının hangi tanrı biçimlerine nasıl bir ikametgah sağladığını sormamız gerekiyor. Dini topografya bir halkın animistik çevre algısını nasıl şekillendirebilir?

Bu soruyu yanıtlamak için önce birkaç soruyu yanıtlamamız gerekiyor. Antakya'da dördüncü yüzyılın sonları ve beşinci yüzyıla gelindiğinde hâlâ hangi dini yapılar ayakta mı? Peki bu yapıların durumu nedir? O dönemde şehrin içinde ve dışında hâlâ hangi ritüeller ve festivaller yapılıyor? Ritüel yenilik için ne tür fırsatlar var? Veya daha da önemlisi, daha eski, daha geleneksel kült biçimleri azalmaya başlasa bile, görünmez, insanüstü güçlerle ritüel etkileşimin hangi yeni biçimleri ortaya çıkmaya başlıyor?

4. yüzyılda çok tanrılı mimarinin çok az bir kısmı tahrip olmuştur.<sup>25</sup> 362 sonlarında Daphne'deki Apollon heykeli bir yangında yanar.<sup>26</sup> Daphne'nin Olimpiyat stadyumundaki Nemesis tapınağı 387'de yıkılır.<sup>27</sup> Libanius, onları dehşete düşüren keşiflerle alay eder. çevredeki kırsal bölgeyi yok edip pek çok tapınak ve türbeyi yıkmakla kalmıyor, aynı zamanda şehirdeki Zeus, Tyche/Calliope, Dionysos ve Athena tapınaklarına da dokunulmadığını belirtiyor.<sup>28</sup> Sandwell, Gallus'un hükümdarlığı döneminde pagan karşıtı vandalizmin hiç şüphesiz meydana geldiğini gözlemliyor . İmparator Julian'ın ayrılışından hemen sonra ikamet; ancak Sandwell, kaynaklarımızın sessizliğinin hasarın ihmal edilebilir düzeyde olduğunu gösterdiğini ekliyor.<sup>29</sup> Bu birkaç yıkım örneği, Antakya'nın etkileyici Greko-Romen dini mimarisi koleksiyonunda pek bir fark yaratmıyor. Aslında birçok tapınağın korunmasını sağlayan çeşitli faktörler vardır. Üçüncü yüzyılın ekonomik krizleri ve emperyal gücün artan merkezileşmesi ve bürokratikleşmesi, dördüncü yüzyılda sivil öerjetizmle daha az ilgilenen meraklı bir sınıf yaratıyor.

Dördüncü yüzyıl boyunca terkedilmiş tapınakların sayısı arttı. Ancak sivil yetkililer, metruk yapıları yıkmak yerine onları yeniden kullanıma sunuyor. 355 yılında Muses tapınağı ilk Comes Orientalis Felicianus'un ikametgahı ve karargâhı olur.<sup>30</sup> 359 yılında Tyche tapınağı sökülerek sınıfa dönüştürülür.<sup>31</sup> 386 yılında Dionysos tapınağı, Dionysos tapınağının yanında yer alır. Silpius Dağı, vali Tisamenus tarafından mahkeme olarak kullanılmaktadır.<sup>32</sup> Pro templis'te,

Libanius'un kendisi de, terk edilmiş tapınakların vergi tahsildarlarının evi olarak yeniden değerlendirilmesini öneren bir savunmada bulunuyor.<sup>33</sup>

Son olarak, Julian'ın tapınağın korunmasına katkısını göz ardı edersek ihmalkarlık etmiş oluruz. Daphne'deki Apollon tapınağını restore etme çabaları büyük bir felaketle karşılsa da, tapınak tamamen yıkılmadı. Tapınak bölgesini vuran bir yangın heykeli yok eder ancak tapınak duvarlarını ayakta bırakır. Bu sonuç, enkazdan sonra tanrı Apollon'la ilgili ne tür küçük kehanet uygulamalarının ortaya çıkmış olabileceğine dair ilginç soruyu gündeme getiriyor. Ancak Julian'ın Antakya'daki Artemis tapınağında şansı daha yüksektir. Tapınağın yenilenmesini emreder; selefi Constantius II, dekorasyonunun tamamen kaldırılmasını emretmişti.

Zeus, Artemis, Dionysos ve Kalliope'nin antik tapınakları, Antakya'nın dini coğrafyasında heybetli anıtlar ve taşınmaz objeler olarak uzun süre ayakta durmaya devam ediyor. Sokaklarda dolaşan nüfusun akışını yönlendiriyorlar. Binalar Antakya sakinlerinin ritüel hayal gücü üzerinde etki yaratmaya devam ediyor. Libanius, Antakya'nın "parıldayan mermeri, renkli sütunları, ısıtılı resimleri ve revakların ortasındaki pınar zenginliğiyle her gözü çeken" Periler tapınağını tasvir ederken bu tür yapıların sahip olduğu baştan çıkarıcı gücü yakalıyor.<sup>34</sup> İlahi heykel da belirleyici bir etkiye sahiptir. İnsanlar Tyche ya da Mouseion heykelinin yanından geçerken, onlara şehrin uzun ilahi himaye tarihi hatırlatılıyor. Antakya, kent sakinlerinin dikkatini çeken ve hayal güçlerini dolduran tanrısal anıtlarla doludur. Laura Nasrallah, dini söylemin "dünyanın mekanlarındaki yaşanmış deneyim ve uygulamalarda" nasıl ortaya çıktığına anlayışlı bir şekilde dikkat çekmiştir.<sup>35</sup> "Şehirler ve diğer mekanlardaki hareketlerimizle, bizi çevreleyen imgeler ve mimariyle etkileşimlerimizde". Nasrallah'ın da çok iyi gözlemlediği gibi, dindarlık, adalet, gerçek tanrısallık ve doğru ritüel uygulamalarına ilişkin fikirlerimiz şekilleniyor.<sup>36</sup>

Antakya'da da göreceğimiz gibi durum budur. İnsanlar şehrin görkemli dini kalıntıları arasında dolaşırken, bu yapılar - çürüme durumlarına bakılmaksızın - hala ritüel ve dini yaşamlarının izlerini bırakmaya devam ediyor. "[Onların] vücutlarının özelliklerine bağlı olarak. . . [bazıları] güvenle yürüyebilirken diğerleri korku içinde, tehlike içinde yürüyebilir".<sup>37</sup> Dördüncü yüzyılın sonlarında, uzun süre korku içinde yürüyen Hristiyanlar ve daha da uzun süre güvenle ve yetkiyle yürüyen Yunanlılar, Antakya'nın kamusal çevresi, yalnızca birkaç nesil önce hayal bile edilemeyecek radikal bir değişim ve konum değişimi yaşama sürecindedir. Ancak bu, şirkin ölümüne işaret eden bir dönem değildir. Aslında bundan çok uzak. Gerçek anıtlara bağlı çok tanrılı uygulama ve düşünce, Antakya'nın değişen siyasi, sosyal ve dini koşullarıyla birlikte gelişen biçimlerde devam ediyor.

Bir zamanlar Antakya'nın Zeus, Dionysos ve Athena tapınakları ile Daphne'nin Apollon ve Nem-esis tapınaklarını hareketlendiren rahiplikler, festivaller ve kurbanlar ortadan kaybolmuş olsa da, tapınakların tümü henüz susmuş değil. Lübnan ve

John Chrysostom, bir dizi festivalin "zamansal belirteçler olarak [işlevini] sürdürdüğü ve aynı zamanda günlük ve yıllık rutinleri şekillendirdiği" bir şehri tanımlıyor. . . [ve böylece] topluluk içinde benliğin anlaşılmasını güçlendirdi ve topluluğun bir bütün olarak ortak geçmişi, bugünü ve geleceği ile ilişkilendirilmesine yardımcı oldu."<sup>38</sup> Popüler Yeni Yıl festivali Kalends, imparatorluğun her yerinde kutlanıyor.<sup>39</sup> Antakya'da üç gün boyunca yapılıyor ve John, Jaclyn Maxwell'in canlı bir şekilde ifade ettiği gibi "zorbalığa tamamen kapılma riskiyle karşı karşıya olan" bir cemaatle karşı karşıya kalıyor. eski bir gelenek."<sup>40</sup> Sabahın erken saatlerinde insanlar sunu kaselerinden karıştırılmamış şarap içerler; geceleri müstehcen korolara katılırlar, zanaatkarların odalarını işgal ediyorlar, insanların kapılarını çalıyorlar ve şakalaşıyorlar. İnsanlar atölyelerini dekore ediyor ve yanan lambaların en iyi şekilde sergilenmesi için yarışıyor; Hediye alışverişi festivalin önemli bir parçası olduğundan pazar yerleri her yerde ortaya çıkıyor. Libanius'a göre insanlar hediye alışverişinde bulunmak için uzak mesafelerden geliyorlar. Normal hayata verilen bu kısa mola sırasında, sosyal hiyerarşi boyunca cömertlik ve özgürlükçü bir atmosfer yayılır. Yılbaşında efendi ve hizmetçi birlikte zar atarlar; Konuşma hakları herkese eşit olarak verilmektedir. Okul çocuklarının öğretmenlerinden korkmasına gerek yok; kölelere özgürlük verilir; hizmetçiler de boş zamanlarının tadını çıkarabilirler. Mahkemeler kapalı; ve mahkûmlar bile bir ölçüde dinlenme fırsatı buluyor. İnsanlar festivali, gelecek yılın gelecek beklentilerini görebilmek için kehanetleri okumak için hayırlı bir zaman olarak görüyorlar. Festivalin üçüncü ve son gününde ise kent halkının büyük ilgi gösterdiği araba yarışları yapılıyor.<sup>41</sup>

Antakya'nın hipodroma olan sevgisi göz önüne alındığında, at yarışlarına yer veren tek festival Kalends değil. Aslında dördüncü yüzyıla ve hatta daha uzun bir süreye kadar varlığını sürdüren birçok kült festivalinde bu etkinlikler yer alıyor. Hipodrom yaratıcı kozmolojik ve animistik üretimin mekanıdır. Ammianus Marcellinus (*Res Gestae*), yarışlardaki şanslarını artırmak umuduyla çeşitli zehirleri (*L. venefici*) karıştıran savaş arabacılarını anlatıyor; Bununla birlikte, bazı savaş arabacılarının hırslı niyetlerinin, kafalarının kesilmesini emretmek de dahil olmak üzere muhtemelen daha dehşet verici sonuçları vardı.<sup>42</sup> Bizim amaçlarımız açısından daha ilgi çekici olanı, Princeton'da keşfedilenler arasında bulunan tanrıları ve şeytani varlıkları anan bir avuç lanet tabletidir. 1934–35'teki kazılar. Antakya tarihinin daha sonraki bir dönemine (beşinci-altıncı yüzyıldaki sirk gruplarının dönemi) tarihlenen tabletler, hem büyü'nün hem de Antakya'daki hipodromun uzun tarihi ışığında değerlendirilmeyi hak ediyor. Bir büyü özellikle dikkatimizi çekiyor; Hekate'ye ve diğer yeraltı güçlerine bir çağrı içerir ve cehennem tanrıalarının mavi grubu yıkıp devirmesini ister. Bu metin bizim için büyüleyicidir, çünkü Diocletianus dördüncü yüzyılın başında Daphne'deki diğer iyileştirmelerin yanı sıra Hekate için de bir yer altı tapınağı inşa eder. Sihir ve büyücülük tanrıçasının yanı sıra aya da inananlar, 365 basamaktan inerek yer altı boşluğuna ulaşabilirler; aslında bu dikkate değer iniş, yeraltı dünyasına yönelik kasıtlı, ritüelleştirilmiş bir jest ve dolayısıyla mistik uygulamalar yaratma işlevi görüyor gibi görünüyor.

Büyülü bir uygulama olmasa bile.<sup>43</sup> Hekate adını veren hipodromdaki lanet metni/metinleri ile Daphne'deki Hekate tapınağı arasında bir bağlantı olduğunu mu varsaymalıyız? Bu sorunun cevabı büyük olasılıkla sonsuza kadar elimizden kaçacak olsa da yine de sormaya değer.

Antiochene Kalends'in tasvirleri zengin ayrıntılar sağlar. Buna karşılık kentte düzenlenen diğer festivallerin çoğu ve Daphne hakkında çok az bilğimiz var. Bu nedenle bu olayların vatandaşlar üzerinde ne tür bir etki yarattığını bilmek imkansız olmasa da zordur. Aslına bakılırsa, Antakya'nın geri kalan festivallerine ilişkin yetersiz tanıklık koleksiyonunda Olimpiyat oyunları ve Maiumas festivaliyle ilgili yalnızca birkaç pasaj öne çıkıyor. Olimpiyat oyunları Antakya'da her dört yılda bir yapılıyor ve 386 yılında yapıldığını biliyoruz. Claudius zamanında başlayan oyunlar, Roma İmparatorluğu'nun dört bir yanından kalabalıkların ve yarışmacıların ilgisini çekiyor. Şenlikler temmuz ve ağustos aylarında kırk beş gün sürüyor. Com-modus, Olimpiyat oyunlarına hazırlanmak için Antakya'da bir bina kompleksi inşa eder; ayrıca oyunların koruyucusu Olimpiya Zeus'u için inşa edilmiş büyük bir tapınağı var. Com-modus ayrıca Daphne'de kapsamlı değişiklikler yapılmasını emreder ve burada rakiplere defne taçlarını almalarını emreder; Yaptığı iyileştirmeler arasında yenilenmiş Athena Daphne tapınağının yakınında kapalı bir koşu yolu (xystos) yer alıyor. Daphne'de de bir stadyum inşa eder.<sup>44</sup> Çok sonra Diocletianus, Olimpiyat oyunları fırsatını kendi hanedanını ve dini canlanmayı güçlendirmek için kullanır. Daphne'ye döner ve Nemesis'in yanı sıra Olimposlu Zeus'a da tapınaklar inşa ettiği stadyumu yeniden inşa eder; ikincisi 387'de yıkılır. Malalas ayrıca bu yenileme sırasında Diocletianus'un Daphne'deki Apollon tapınağını yeniden inşa ettiğini bize bildirir.<sup>45</sup>

Bu inşaat projeleri Daphne'ye dini bir yer olarak ilgiyi tazeliyor. Daphne, Olimpiyatların mekânı olmasının yanı sıra, Maiumas olarak bilinen ve her üç yılda bir Mayıs ayında düzenlenen popüler, eski bir Suriye kült festivalinin de mekanıdır.<sup>46</sup> Otuz gün sürer ve Afrodit, Dionysos'a adanır . ve Artemis.

Maiumas'ta müstehcen bir gece sahne gösterisi yer alıyor ve festivalin popüleritesi, Hristiyan ve Hristiyan olmayan ahlakçıları festivalin müstehcen içeriğini protesto etmek için bir araya getiriyor; bunun sonucunda festival dördüncü yüzyılın sonlarında ve beşinci yüzyılda birçok kez yasaklandı.<sup>47</sup> Girişte daha önce de belirtildiği gibi, John Chrysos-tom, Daphne'deki müstehcen bir performansın Hristiyanları bu kadar kolay baştan çıkarmasından aşırı hoşnutsuzluğunu ifade ediyor . Şehit Julian'ın kült yerindeki kutlamadan uzakta. John'un Maiuma'lardan söz edip etmediği tartışılabilir, ama en azından müstehcen dans eden genç erkek pandomimcileri tanımıyor ve gösterinin Maiuma'larınkine oldukça yakın coşkulu unsurları var gibi görünüyor.

Kalends'in hemen ardından, Olimpiyat oyunları ve diğer festivaller gibi at yarışlarının da düzenlendiği Poseidon festivali gelir.<sup>48</sup> Artemis festivali mayıs ayında şehrin doğu yakasındaki tapınağının yakınında düzenlenir ve çok popüler bir boks müsabakasını içerir. yarışması.<sup>49</sup> Bunu yaz başında Calliope festivali takip ediyor. Bu popüler festivalde hem tiyatro gösterileri hem de at yarışları yapılıyor; aslında at yarışları dördüncü yüzyılın sonlarına kadar festivalde devam etmiş olabilir.<sup>50</sup>

Adonis festivali 17-18 Temmuz'da gerçekleşir.<sup>51</sup> Yaz sonu ve sonbahar başında, şarap hasadının başlangıcında tanrı Dionysos'u kutlayan bir festival yapılır.<sup>52</sup> Ayrıca sonbaharın başlarında Yahudi Büyük Bayramları da kutlanır. Antakya. John Chrysostom'un *Adversus Judaeos* vaazları, festivallerin ve oruçların Yahudi ve Yunan nüfusunun ötesinden nasıl katılımcı çektiğini anlatıyor. Sinagog kültürü, yalnızca Yahudi ritüellerinin yerine getirilmesiyle değil, aynı zamanda tefsir uygulamalarıyla da ilgilenen Hristiyanların ilgisini çekmektedir. Bölüm 3'te göreceğimiz gibi, tüm bunlar John Chrysostom için oldukça can sıkıcı.

John'un zamanında sivil kültürlerin ve düzenlenen festivallerin geri döndürülemez bir düşüş içinde olduğuna şüphe yok. Bununla birlikte, marjinalleştirilmiş bir çoktanrıcılığın canlı ve ani parıltıları hâlâ şehir yaşamının merkezine sıçrayabilir ve bedenleri beklenmedik bir şekilde günlük rutinlerinden koparabilecek büyümlü bir atmosfer deneyimi getirebilir. Belki daha da şaşırtıcı olanı, bu çok tanrılı ertelemelere kimin izin verdiğidir. Julian'ın çoktanrıcılığın hemen ardından, Jülyen sonrası yıllar tersine dönmenin önünde pek bir engel görmüyor; örneğin Valens, Yunan kültürünün yeniden dirilişini değiştirmek için çok az şey yapıyor. Bunun yerine, İznik Hristiyanlarını altüst etme ve öfkelenme çabasıyla, Cyrrhus'lu Theodoret'ye inanacak olursak, Valens, Dionysos'un kamusal alanda coşkulu ayinlerinin tadını çıkarmasına izin verir. "Bakanlar forumun ortasından geçerken" tanrı şehrin açık, görünür mekanlarında mahkemesini sürdürür.<sup>53</sup> Bir tapınak kültürünün çöküşü ve dolayısıyla o kültürün dini anıtlarının potansiyel olarak yıkılması veya terk edilmesi aynı etkiyi yaratır mı? ilişkili tanrısallığın artık insanlara herhangi bir ritüel güç sunmadığı anlamına mı geliyor?

Tapınaklarından, türbelerinden ve dini heykellerinden bir şeyler kaldığı sürece, ilgili tanrıların varlıklarını ve güçlerini sakinlerin günlük dini bilinçlerine ve ritüel deneyimlerine yansıtmaya devam ettikleri görüşünü savunuyoruz. Antakya'nın dini yapıları, dördüncü yüzyılın sonlarına ve beşinci yüzyılın başlarına kadar uzanan güçlü, canlı çoktanrıcılığın ortak hafızasına sağlam bir şekilde demir atıyor. Antakya'nın çeşitli halkları, yıkılmaya yüz tutmuş tapınaklar, yaşlanan ilahi heykeller ve diğer dini anıtlarla günlük karşılaşmalarında bu anıtlarla bir tür karizmatik ilişki sürdürüyor. Bu yapılara bağlı animistik güçlere ilişkin yeni ve gelişen kavramsallaştırmalar ortaya çıkmaya başlıyor. Eş zamanlı olarak farklı ritüel ifade biçimleri de ortaya çıkıyor. Sorunumuz metodolojik: Bu tür ritüel ifadelerin izlerini nasıl ve nerede bulabiliriz?

Bu bölgelerde Hristiyan ritüel uygulamalarının ortaya çıktığını hayal etmek zor değil. Hristiyanlara kesinlikle bu şeytani uğrak yerlerinin yanından geçerken haç işareti yapmaları ve diğer günahları affettirici hareketlere katılmaları talimatı veriliyor.<sup>54</sup> Aynı zamanda keşişlerin bu yapıların dışında şeytan çıkarma ayinleri yaptığını da hayal edebiliriz. Libanius'a göre belki de aynı "herkesten daha fazla yemek yiyen siyah cübbeli kabile" ve çevredeki kırsal bölgede terör estiriyordu.<sup>55</sup> Ancak Peter Brown, Libanius'un keşişlerinin gerçek keşişler olarak tanımlanmasına yönelik hızlı atılımı sorguluyor. O, ikna edici bir şekilde, sözde keşişlerin, Hristiyan topluluğunun, kendi varlıklarını güvence altına almaya kararlı olan alt ekonomik sınıfları arasında yer alabileceğini savunuyor.

Pagan karşıtı şiddetin kolektif eylemleri yoluyla Hristiyan dindarlığı. Üstelik Brown, piskoposluk görevlilerinin bu eylemlere suç ortaklığından asla uzak olmadıklarını iddia ediyor:

İmparatorluğun her yerinde piskoposlar ve sıradan insanlar, eğer Hristiyanlık kendi otoriteleri aracılığıyla zafer kazanacaksa, güç kullanma tekeline yalnızca kendilerinin sahip olması gerektiği konusunda kararlı kaldılar.<sup>56</sup>

Geç antik çağda dinin topografyasına ilişkin tartışmasında Jonathan Z.

Smith bizi Antakya'nın antik tapınaklarının gölgelerinde veya bir tanrı heykelinin ayaklarının dibinde ortaya çıkan başka ritüelleri hayal etmeye davet ediyor. Smith, belirli bir yerde uygulanan dinden (tapınak kültü ve ev dini) "herhangi bir yerdeki dinlere" doğru köklü bir değişimi tanımlıyor.<sup>57</sup> Özellikle sivil kültürün kamusal, politik ve birleştirici yönü üçüncü ve dördüncü yüzyıllarda azalmaya başladıkça. Yüzyıllar boyunca dini ritüeller artık sadece kült geleneğine, tapınak bölgelerine ve rahip hiyerarşilerine bağlı değil. Örneğin kurban etme, kehanet, kuluçka, tekirlilik, kehanet, inisiyasyon ve şifa (tedavi) ritüelleri, çürüyen tapınaklar ve darmadağın konutlar arasındaki belirsiz, değişken alanlara düşer. Gezici harikalar yaratanlar, rahipler, büyücüler, kahinler ve şunu da eklememiz gerekir ki, Antakya'nın sıradan yurttaşları, Smith'in başka bir yerde tanımladığı gibi, geç antik dinin önemli üreticileri haline geldi: yani, "kadın ve erkeklerin, hem toplumsal hem de bireysel çeşitli teknikleri. . . . kültürel olarak tasarlanmış araçlarla kültürel olarak hayal edilen ilahi güce erişmeye veya ondan kaçınmaya çalıştılar . Olasılıkların sonu yok gibi görünüyor. Bu durum özellikle mimari çevrenin şehrin manevi varlıklarının kültürel hafızasını koruduğu Antakya için geçerlidir. Bu durum oldukça uzun bir süre devam ediyor ve rahatça yerleşmiş bir dini ve Hristiyan topografyası olasılığını eziyor veya yıkıcı bir şekilde baltalıyor.

Çok tanrıcılığın dayanıklılığına bu şekilde yaklaşarak, kamusal kült faaliyetinin gözle görülür, kayda değer ölçüde azaldığı bir tapınak koleksiyonuna dönelim; Bu durumda hepsi tek bir tanrıya adanan anıtların, Antakya'daki farklı toplulukların ritüel hayallerini ve uygulamalarını ve büyüdü dünya görüşlerini nasıl şekillendirmeye devam ettiklerini kısaca ele alacağız. Bu dini anıtlar, Smith'in yerel dinden "herhangi bir yerdeki dinlere" geçiş olarak tanımladığı tarihsel zaman ve mekana demir atabilir mi? İnsanlar günlük alışkanlıklarında ve rutinlerinde dini mimari çevrelerine dair somut bir farkındalığa sahip olurlar. Birikmiş duyular (görüntüler, kokular, sesler, dokunuşlar, tatlar ve buna da eklemeliyiz, duygular), Antakya'daki festivaller, kutlamalar ve kurbanlarla dolu bir geçmiş yaşam olan güçlü ritüel varoluşunun ortak anılarına kolayca karışır. tanrı ve tanrıçaların onuru.

Her ne kadar birkaç tapınak dünyevi kullanım için yeniden tasarlanmış ve birkaçı tamamen terk edilmiş olsa da, çoğunluk ayakta kalıyor; tapınak kült etkinliği



bu yapıların çoğunda 380'lerin sonlarına kadar devam edecek. Şehirde var olmak ve şehirde dolaşmak gibi basit bir faaliyette insanlar (Yunan, Hristiyan veya Yahudi olarak dini tanımlarına bakılmaksızın) dördüncü yüzyılın sonlarına ve beşinci yüzyılın başlarına kadar doğal olarak şehirlerinin çok tanrıcılığıyla ham, duyuşsal bir bağlantı geliştirirler. yüzyıllar. Tapınaklar ve onların ilahi güçleri, varoluşları boyunca kentsel topografyanın bir parçasıdır: Binalar şehrin içine ve ötesine yayılan dini bir varlık taşırlar. Tanrılar, tanrıçalar ve daha küçük güçler heykellerde ve tapınak dekorasyonunda yaşar; tiyatronun canlandırdığı mitolojilerin, ev içi ve kamusal alanlarda yer alan sayısız mozağin içinde yaşıyorlar.

Zeus, Apollon, Kalliope ve benzerleri, görünüşte onları eski evlerinden çıkmaya zorlayan tahliye duyuruları almış olabilir, ancak onlar Antakya'yı asla terk etmezler. Terk edilmiş ya da yıkılmış tapınaklarının yanından geçenlerin, tiyatrolarda hikayelerini dinleyenlerin ya da mozaiklerinin üzerinde yürüyenlerin ritüel hayal güçlerini ateşliyorlar; kalan dinamizm duygusu devam ediyor. Ritüel ajanlar, yeni kehanet, şifa ve koruyucu büyü biçimleriyle, Antakya'da bir tür çoktanrıcılığı ayakta tutan mitolojik içeriği gerçekleştirmeye devam ediyor. Bu tür ritüellerin geliştirilmesi sürecinde doğaüstü ve animistik düzenler dönüştürülür, yeniden düzenlenir ve yeniden yapılır.59 Aslında Antakya'nın tüm sakinleri ritüel uygulamaya yönelik yenilikçi ve yaratıcı yaklaşımlara katılıyor. Daha geniş anlamda, dini yapı bir şekilde var olduğu sürece insanlar onun dini anlamını ve içeriğini şehirdeki daha küçük, hareketli ritüel uygulamalara damgalayabilir.

O halde bir tapınağın kapatılması, yıkılması, dönüştürülmesi veya terk edilmesi onun tanrısının (ve çeşitli dinamiklerinin) sonucu aynı anlama gelmez; daha ziyade, görünmez güçler, daha küçük ritüellerin yenilikçi ve genişleyen uygulamalarında varlığını sürdürür.60 Başka bir deyişle, Smith'in "her yerin dinleri"nde tanrılar var olmaya ve dönüşmeye devam eder.

Aşağıda tek bir rüyayı ele alacağız. Rüya öncelikle dini saygısızlık ve iğrenç fedakarlık eylemleri etrafında dönüyor: Rüyada kurban edilen bir çocuğun cesedi Antakya'da bir yerde bir Zeus tapınağına yerleştirilmişti.

Rüyasını farklı arkadaşlarına defalarca anlatan Libanius, "Bu tür haberler büyücülerin büyülerine, büyü sözlerine ve saldırılarına işaret ediyor gibi görünüyordu (pharmaka de kai magganeumata kai polemon apo goëtôn andrôn)."61 Geç antik çağda rüyalar, ilahi bilginin temel bir aracıydı. -insan iletişimi; Libanius ve en yakın arkadaşları, tanrıların onun rüyasının belirsiz görüntüleri aracılığıyla ne anlatmaya çalıştıklarını belirleme görevine derhal yönelmeleri gerektiğini biliyorlar.

Sonuç olarak, bir süre sonra birisi ders odasında tuhaf küçük bir bukalemuna rastladığında, Libanius ve muhatapları bunu düşsel bir söylem çerçevesine yerleştirir. Bunu, Libanius'un rüyasının önceden bildirdiği şeytani bir büyü'nün açık kanıtı olarak tanımlıyorlar. Sonunda Libanius, uzun süredir yaşadığı korkunç ve açıklanamaz hastalıklara dair bir fikir sahibi oldu.

## Kehanet ve Durumsal

## RİTÜEL UYGULAMANIN GELİŞİMİ

Geç antik çağda, rüya kehaneti, Antakya'daki Libanius da dahil olmak üzere bireylere ve gruplara bir ölçüde dini eylemlilik ve manevi yenilik fırsatı sunan çeşitli uygulamalardan biridir. Aşağıda yerel dini anıtların ve heykellerin -onarım durumları ne olursa olsun- bir bireyin veya bir grubun doğaüstü dünya görüşünü ve dolayısıyla bu dünya görüşü içindeki dini/ritüel failliğini nasıl şekillendirdiğini inceleyeceğiz. İyi bilinen bir metin olan Libanius'un 380'lerin sonunda amfisinde ölü bir bukaemun keşfine ilişkin ünlü tartışması, rüya kehaneti uygulamalarına (bireysel ve toplumsal) ilişkin ilginç bilgiler sağlar. Akademisyenler, majikal uygulamalarla ilgili çağdaş inanışlarla ilgili ortaya çıkardığı şeyler nedeniyle bukaemuna odaklanmışken, biz aşağıdaki soruları sorarken Libanius'un rüyası odak noktamızı koruyor. O dönemde Antakya'daki dini anıtlar ve heykeller onun ve toplumunun kehanet iletişimi anlayışını nasıl şekillendiriyordu? Aynı şekilde bu anıtlar rüyasıyla birlikte hastalığına dair ortak bakış açısını nasıl şekillendiriyor?

386'daki Kalends Yeni Yıl festivalinden kısa bir süre sonra Libanius, zayıflatıcı bir migren ağrısı çekmeye başlar. Doktorlar sebebini açıklamakta veya tedavi bulmakta zorlanıyorlar. Faydalı tavsiyelerde bulunabilecek tek kişi mantiktir: Libanius'a damarlarını açmamasını tavsiye eder. Sonunda Libanius'un ders verdiği salonda ölü bir bukaemun bulunur ve hatip çektiği acıların sebebinin bu olduğunu hemen anlar: Bir yarışmacı bukaemununu ona lanet etmek için kullanmıştır. Rahatsız edici bir rüya, sürüngenin keşfinden önce gelir ve onun büyümlü bir nesne olarak tanımlanmasını çerçeveler. Libanius rüyayı kendisi anlatıyor:

İki erkek çocuğunun kurban edildiğini ve birinin cesedinin Zeus tapınağındaki bir kapının arkasına konulduğunu gördüm. Böyle bir saygısızlığı protesto ettiğimde, akşama kadar bu durumun devam edeceği, akşam olduğunda ise defnedileceği söylendi. Bu tür haberler büyücülerin büyülerine, büyülerine ve saldırılarına işaret ediyor gibiydi. Ve aslında, bu korkular beni ele geçirdiğinde ve ölüm dışında hiçbir şeyi arzulamadığım ortaya çıktı (phoboi te ekeinoi kai plēn teleutēs oudenos epithymia). Bu, her yeni ziyaretçiyle konuştuğum ve cennete yaptığım duaların tek konusu olmuştur.<sup>62</sup>

Rüyanın hemen ardından Libanius daha fazla acı hisseder ve bu acı, açıklanamayan gut başlangıcının artmasıyla artar. Haftalar sonra Libanius umudunu yitirmek üzereyken sınıfında ölü bir bukaemun bulur. Libanius'un kendisinin "büyücülerin büyü, büyü ve saldırılarının" kurbanı olduğuna dair şüphesine yol açan rüya doğrulandı. Parçalanmış ve bağlanmış bir bukaemunun tesadüfen bulunması bu şüpheleri haklı çıkarıyor; Açıklamasında Libanius, düşmanın profilini ve lanetin amacını yeniden oluştururken minik, kuru bedeninin her yönüyle yakından ilgileniyor. Libanius bukaemunun kafasının içe doğru kıvrılmış olduğunu belirtiyor

biri eksik, diğeri ise sanki kendisini veya başkalarını susturmak isterken donup kalmış gibi ağzının üzerine yatırılmış arka bacaklarının arasında. Kendisi, "derinlere gömülmüş olanın yerin üstünde kalması gerektiği yönündeki inanılmaz şans eserini" takdir ediyor.<sup>63</sup> Rakip bir retoriğin onu sabote etmeye çalıştığı açık.

Sarah Iles Johnston, antik çağda "rüya dünyasının" olduğunu gözlemledi. . . özel bir dünya, uyuyan ve tanrılar dışında herkese kapalı bir dünya."<sup>64</sup>

İnsanlar rüyaların insan-ilahi iletişim için verimli bir alan olduğuna inanırlar.

Pek çok rüya davet edilir ve arzu edilir, diğerleri ise istenmeyen, hatta istilacıdır, ancak hiçbir şekilde daha az zorlayıcı değildir. Fiziksel ya da ruhsal hastalık durumunda insanlar genellikle ilahi yardım aramanın bir yolu olarak rüyalara başvururlar. M.Ö. 4. yüzyılda Epidauros'ta ortaya çıkışından sonra antik Akdeniz'e hızla yayılan tanrı Asklepios kültünün merkezinde, kültüsel şifanın çok tanınmış bir biçimi olan kuluçka yatıyor; Her ne kadar Antakya'nın kendine ait bir Asklepios kültü olmasa da, tanrının geç antik çağa kadar hâlâ önemli bir varlığı vardır.

Aelius Aristides, Asklepios'un en ünlü müşterilerinden biridir; bunun tek nedeni, Bergama'da geçirdiği iki yıllık kalışının ayrıntılarını anlatan kutsal bir günlüğü arkasında bırakmasıdır.<sup>65</sup> Antakya'da bir Asklepios kültüne dair hiçbir kanıtımız olmasa da, Daphne, gördüğümüz gibi, Kuluçka tedavileri sağladığı iddia edilen bir Yahudi kutsal alanı olan Matrona mağarası. Bu tür sitelerde, alınan ilahi mesajların terapötik reçetelere dönüştürülmesine yardımcı olacak dini/tıp uzmanları sıklıkla bulunur.

Kuluçka kültürleri beşinci ve altıncı yüzyıllara kadar popüler olmaya devam ediyor. Tarikat alanlarına seyahat edemeyen veya gitmek istemeyenler için başka seçenekler de var; daha samimi, kişiselleştirilmiş bir tür ritüel uygulama yoluyla rahatlama bulunabilir. Papyri Graecae Magicae (bundan böyle PGM), rüyalar aracılığıyla kehaneti tasvir eden çok sayıda metin sunar: bazıları talep edilmiştir; bazıları daha düşmanca bir şekilde gönderildi. Çeşitli ritüel metin örnekleri tanrılar rüyalara davet ediyor. Tanrıların ve kozmolojik kişiliklerin yelpazesi geniş ve çeşitlidir. Büyüler Apollon'u, Osiris'i ve başmelek Mikail'i, ayrıca (ihanet kullanmaması konusunda uyarılması gereken) Besas'ı, "Ayı"yı, Sabaoth'u, Raphael'i ve Cebrail'i çağırır.<sup>67</sup> Büyülerin biçimi de uzun ve karmaşıktan büyüğe kadar değişir . kısa, hatta ani. Birçoğu, bir tanrının gerçek formu veya onun birçok formundan biri için ilgi çekici taleplerde bulunuyor. Önemli sayıda büyü, kişiye özel, kişiselleştirilmiş bilgi talepleri için alan içerir. Yani bu büyülerin hepsi ucu açık formüller değil. Bilgi talebinin metni, bireylerin bu ritüel tedbirlere kesin bir ihtiyaçtan dolayı yönlendirildiğini öne sürüyor. Ritüel uygulayıcısı, kendi evinin mahremiyeti içinde, uygun gördüğü bir zamanda eylemi tamamlayabilir. Bu büyülerin birçoğu kurban uygulamasını içeren hazırlıklar gerektirse de, bu da yine küçük ölçektir.

Aşağıdaki örnekler Libanius'un kendi deneyimini uygun bağlamına yerleştirmeye yardımcı oluyor. Her iki metin de (PGM 5.370–446) Hermes'i içerir. Metinler küçük bir tanrı figürünün yaratılmasını içeren ayrıntılı bir ritüeli anlatıyor. Defne ağacından, bakir topraktan ve pelin ağacından toplanan yapraklardan oluşan bir karışımdan kalıplanmıştır.

diğer unsurların yanı sıra tohumlar ve buğday unu. Kirlenmemiş bir çocuk, bir araya getirilip Hermes'in bir görüntüsüne dönüştürülmeden önce ayrı ayrı malzemeleri taşımalıdır. Daha sonra başka biri uzun bir büyü okur. Birkaç satırlık gerçekçilikten sonra, o kişi en sonunda asıl isteğine ulaşır:

Kendi formunda hem nezaketle ortaya çık, hem de dindar bir adam olan benim için görevi nezaketle yerine getir ve formunu bana zarif bir şekilde ver, NN, böylece seni kehanet becerilerinle, kendi harika işlerinle anlayabileyim. Senden rica ediyorum efendim, bana lütufta bulun ve hile yapmadan bana görün ve bana peygamberlik et.<sup>68</sup>

Bundan sonra büyü bir papirüs parçası üzerine yazılır ve tanrı Hermes'in bir resmine veya heykeline yapıştırılır; daha sonra ritüel gerçekleştiren kişi, tanrı başının yanında dinlenirken uykuya dalar.

İkinci bir büyü olan PGM 12.144-52, ritüel hazırlıkları daha az ayrıntılı olmasına rağmen çok benzer bir metin sunar. Bu durumda büyü, mür mürekkebi ile keten bir şerit üzerine yazılır ve daha sonra bir zeytin dalına sarılır ve yerdeki hasır üzerinde uyumadan önce başın sol tarafının altına yerleştirilir. Talimatlarda bildircin kanının mürekkep olarak da kullanılması belirtiliyor. Son olarak Hermes'in daha agresif bir üslubuna dikkat çekebiliriz:

Ey güce sahip olanlar, çabuk bana buraya gelin. Tanrıların ruhlar üzerinde görevlendirdiği tek tanrıya, bunu bana rüyalarımda göstermesi için seni çağırıyorum. Baban Osiris ve annen İsis adına bana formlarından birini göstermeni ve istediğim şeyleri açıklamayı rica ediyorum.<sup>69</sup>

Kişinin rüyalarını kontrol etme veya rüya yaşamını ilahi iletişime açma ritüel yeteneğine sahip olma fikri zorlayıcı olsa da, karanlık bir yanı da vardır.

İnsanlar iblisleri düşmanlarına rüya gönderme görevine bağlayabilirler; pek de sağlıklı olmayan bu tür rüyalara oneiopompeia denir. Johnston'ın belirttiği gibi, bu rüyalar birçok kişiye rüya manzarasının korunmasız doğası nedeniyle korku uyandırıyor. PGM bu türden oldukça rahatsız edici örnekler sunmaktadır.<sup>70</sup>

Ancak bu türlerin hiçbirisi Libanius'un durumuna uymuyor. Ritüel hazırlığından bahsetmiyor. Zarar vermek isteyen birinin rüyayı göndermesinden korktuğunu da ifade etmez. Rüyanın kehanet gücünü tereddütsüz kabul etmesi -hatta ısrar etmesi- ışığında, üçüncü bir olasılık en muhtemel görünüyor: Tanrı(lar) rüyayı özgürce gönderdi.

İlyada'dan Ovid'in Metamorfozlarına ve Aeneid'e kadar Greko-Romen edebiyatı tanrısallıkla bu tür iletişimin örneklerini içerir.<sup>71</sup> Kuluçka döneminde rüya gören kişi, bir veya birden fazla tanrıyla temasa geçebilir. Bir kişi rüya dünyasından uyandığında, bir tür ilahi mesajın anlaşılmasız olmasa da kafa karıştırıcı parçalarıyla karşı karşıya kalabilir. Kehanet metninin dikkatli bir şekilde incelenmesi gerekir.

İnsanlar şeytani istilanın insan-ilahi iletişimin bu modunu tehlikeye atabileceğine inanıyor: iblisler mesajı bozabilir veya kendi mesajlarını sahte olarak gönderebilir. Kuluçka kült sitelerinde mesajları yorumlamaya hazır dini uzmanlar bulunurken,

Libanius evinde uyanır. Bu nedenle, hayalini güvendiği toplulukla hızlı ve geniş bir şekilde paylaştığını unutmamak önemlidir. Arkadaşların ve ailenin, bir rüyayı yorumlanacak bir nesneye dönüştürme sanatında iyi prova yaptığını, onu Libanius'un durumuna dair ipuçları bulmak için dikkatle incelediğini hayal edebiliyoruz. Rüyasını tam olarak hastalığının etiolojisine ve rüya kehanetine ilişkin bir tartışmanın bağlamına yerleştiriyorlar: Rüya, çözülmesi gereken bir bilmedir ve cevaplanması gereken ilk soru, Ne tür bir rüyadır? Rüya enhupnia ya da phantas-mata, diğer bir deyişle çarpıtılmış saçmalık değildir. Ve onu başka biri göndermedi; yani bu, saldırgan bir oneiropompeia eylemi değil. Libanius rüyayı davet etmese de ilahi mesaj hoş karşılanmaz: söz konusu tanrı Zeus'tur. Libanius'un iyi talihi, hiç şüphesiz, Antakya'daki Hellênismos'un yorulmak bilmez savunucusu olarak sahip olduğu iyi konumdan kaynaklanmaktadır.

Rüya -başka bir şey olmasa bile- Zeus'un Libanius'un ve güvendiği çevresinin hayatındaki ilgisini gösteriyor; Bu tanrı, 386 gibi geç bir tarihte bile hatibin hayatında hala aktif, iletişim kuran bir tanrıdır. Zeus'un şehrin başlangıcından beri Antakya üzerindeki sıkı ve koruyucu hakimiyeti göz önüne alındığında bu hiç de şaşırtıcı değildir; Libanius'un zamanında tapınakları ve heykelleri hala manzara üzerinde etkileyici bir mimari etkiye sahiptir. Apollon'la birlikte Zeus da Seleukoslar'ın koruyucu tanrılarından biri olarak kentte hâlâ büyük bir itibara sahiptir. Malalas'a göre Zeus Bottiaios tapınağı, Seleucus'un Antakya'da şehri kurduğunda yaptırdığı ilk tapınaktır. Erken imparatorluk döneminde Commodus, Olimpiyat oyunlarının onuruna Antakya'da Zeus Olympius için bir tapınak inşa eder; Diocletianus, Daphne'de Zeus Olympius için bir tapınak inşa eder. Zeus Kasios'a Helenistik dönemden kalma Seleukeia'daki ve Kasios Dağı'ndaki bir tapınakta tapınılır; oradaki tapınak "bulutlu karanlık" olarak tanımlanır.<sup>72</sup> Kasios Dağı'ndaki Zeus, üç Roma imparatoru tarafından ziyaret edilir: Trajan, Hadrian ve Julian. Libanius'a göre Julian, teurjinin dokunduğu bir çağa yakışır şekilde, tanrıyla daha kişisel, hatta samimi bir temas kuruyor. Julian'ın Zeus'a tapınmak için Kasios Dağı'na yaptığı ziyareti anlatırken Libanius, Julian'ın "tanrıyı gördüğünü ve sonra onu gördükten sonra" diye açıklıyor. . . öğüt aldı."<sup>73</sup> Zeus şöyle devam ediyor: "Ölümsüzlerden biri gökten indi, [Julian'ı] saçından tuttu, onunla konuştu ve [Zeus'un] cevabını dinledikten sonra [Julian] oradan ayrıldı."<sup>74</sup> Libanius, Julian'ın Zeus'la olan yakın danışmanlığını anlatırken, tanrıyı çevreleyen dini hayal gücünde çok daha önce Maximinus Daia'nın hükümdarlığı döneminde başlamış olan bir değişimi anlatıyor. Caesarea'lı Eusebius, Historia eccle-siastica adlı eserinde, The eotecnus adlı bir şehir yetkilisi tarafından Antakya'da Zeus Philius onuruna dikilen bir heykeli anlatır. Biraz sabırla Eusebi anti-pagan dilini okuyabilir ve heykel tapınmasında Ne

[Th eotecnus], bazı hokkabazlık ve büyücülüklerle (magganeiais tisin kai goêteiais) Dost Zeus'un [Philiou: yani Jüpiter Philius] bir heykelinin dikilmesiyle ve bunun için kutsal olmayan ayinler (teletas te anagnous) tasarlanmasıyla (epinoësas) sona erdi. - işaretli inisiyasyonlar (myëseis akallierëtous) ve iğrenç arınmalar (abartılı)

Katharmous), İmparator'un huzurunda bile mucizelerini istediği kehanetlerle sergiledi. Üstelik bu adam, hükümdarı pohpohlamak ve memnun etmek için Hristiyanlara karşı şeytanı kışkırttı (epegeirei kata Christianōn ton daimona) ve tanrının, gerçekten de, Hristiyanların kovulması için emir verdiğini söyledi. onun düşmanı oldukları için şehrin ve ülkenin sınırlarının ötesindeydiler.<sup>75</sup>

Libanius'a göre bu heykel aynı zamanda Julian'ın da ziyaret ettiği bir yer; imparatorun teurjik ilgileri ve Antakya'daki diğer tapınak alanlarındaki hayal kırıklıkları göz önüne alındığında özellikle ilginç bir nokta. Gerçekten de Julian'ın şehirde geçirdiği süre boyunca Zeus'un tanrısallığıyla kişiselleştirilmiş, samimi insani-ilahi iletişimi ilerletmek için büyük çaba harcadığı bir durumla karşı karşıya kalabiliriz; öyle görünüyor ki Libanius'ta kaybolmamış bir ritüelleştirme süreci.

Belki de Libanius, tanımlanmış Zeus tapınağına ilişkin rüyasını anlatırken, Antakya'nın dinsel topografyasına ilişkin bilinçli kavrayışının, kendi kişisel ve derin dinsel bilinçaltıyla örtüştüğü beklenmedik bir örneğe kısa bir bakış sağlıyor. O ve arkadaşları rüyayı tartışmaya başladıklarında Libanius da rüyanın anlamını değiştirmeye katılır. Aynı zamanda Antakya'da bir kez daha güçlü, ilahi, iletişim kuran bir güç olarak duran Zeus'un kimliğini yeniden yapılandırır veya yeniden doğrular. Bu söylemsel süreç, Zeus'un kent içindeki ve çevresindeki bazı tapınak ve heykellere bağlı olan gücünü ve otoritesini zayıflatmaya hizmet etmez. Tam tersini yapıyor. Hepsı Hellênismos'un mutlak adananları olan Libanius ve arkadaşları, toplu sohbetlerinde (rüyalar, kehanetler, lanetler vb. hakkında), terk edilmiş tapınaklara, eskimiş heykellere ve türbelere bakarlar ve başka bir şey görürler. Bu dini yapılar, ilahi varlıklar ile insanlar arasındaki değiştirilmiş, derinden kişiselleştirilmiş ve yoğunlaştırılmış ritüel iletişim biçimleri için bir dayanak noktası sağlar. Libanius'un rüyası belki de bizim için olduğu gibi Libanius ve arkadaşları için de nadir bir fırsattır. Libanius ve arkadaşlarına göre rüya, eski tanrılarla iletişimin devam ettiğinin ve göreceli olarak tercüme kolaylığı açısından kanıt sunuyor. Bizim için bu, rastgele, anlamsız bir rüyanın, uyarıcı ilahi-insan temasının değerli bir anına dönüştüğü, dönüştürücü bir sürece göz atmak için ender bir fırsat sunuyor.

Görünüşte, bir Zeus tapınağında kurban edilen bir çocuğun rüyası, Libanius'un Goteia'nın kurbanı olarak kendine koyduğu son teşhisten oldukça farklıdır. Ateşli bir hatipin hayal ürünü düşünceleri olarak rüyanın tamamen göz ardı edilmesini haklı gösterebilecek tek şey budur. Ancak farklı bir açıdan bakıldığında Libanius'un rüyasını okumanın tek yolu budur. Genç ceset (sihirle ilişkilendirilen zamansız bir ölüm), bir tanrının tapınağında özellikle iğrenç bir saygısızlıktır; ilahi, ritüel bir alanda böylesine küfür niteliğinde bir ihlal, Libanius'u kendi çevresinde bir anlamda kendisi için "kutsal" olan yerlerde bir goëteia nesnesi olasılığı konusunda uyaracaktır. Belki de dikkat edilmesi gereken daha önemli nokta, Libanius'un bu sonuçlara tek başına varmadığı gerçeğidir. Neredeyse uyandığı andan itibaren rüyası söylemsel bir nesneye dönüşür.

bunu yakın çevresiyle paylaşıyor. Libanius ve topluluğu, Antakya'da Zeus'a adanan tapınakları ve heykelleri iyi biliyor; daha da önemlisi, Antakyalılar hayatlarını (laik ve/veya dini) etrafta dolaşarak veya bu yapıların içinde ve tabii ki ritüel niyetle durarak geçirirken, mimariyi ve coğrafyasını da deneyimliyorlar. Libanius ve arkadaşları Zeus kültünün anlamlarını rahatlıkla okuyabilmektedirler. Çok sayıda olasılık var. Bu durumda Libanius'un rüyasında Zeus tapınağının bulunması, tanrının koruyucu himayesine işaret eder.

Bu dini anıtlar Libanius ve arkadaşlarının Antakya'daki Hellênismos algısını sürdürmelerine yardımcı oluyor. Libanius'un rüyası ve onun kehanet işlevine ilişkin soru, arkadaşlar ve aile arasında tartışmalara yol açar; aynı zamanda eylemlerini de etkilerler. Libanius birçok konuşmasında rüyanın ayrıntılarını prova ediyor; kendisinin ve topluluğunun çevrelerine ilişkin algısı bu ayrıntılara göre şekilleniyor. Arkadaşları, birisinin Libanius'a karşı saygısızlık ritüeli uyguladığına dair işaretler aramaya başlar. Libanius korkuyla bazı arkadaşlarının onun ölümünü tahmin ettiğini iddia eder. Diğer sahabeler ise gizli küfür ettiğinden şüphelendikleri kişileri tutuklaması konusunda ısrar ediyorlar. Kaçınılmaz olarak, değişen algıları sadece Libanius'un değil, arkadaşlarının ve ailesinin de Goêteia'nın sınıfın köşesindeki ölü bir bukalemunun çarpık bedenindeki gizli gerçeğini yakalamasını sağlıyor. Libanius'un tapınağı kirlenme rüyası, hastalığının ardındaki doğaüstü ve hain bir nedeni araştıran, birbirine sıkı sıkıya bağlı bir topluluk üreten bir söylemi ateşliyor. Bu topluluk sonunda bir çare buluyor: Hep birlikte sınıfında, büyük hatipin kendi "tapınağını" kirleten iğrenç ve ölü bir şey buluyorlar. Lanetin ortaya çıkmasıyla birlikte Libanius'un topluluğu artık onun sağlığına dönüşünü denetlemek için harekete geçti.

Bir asır önce ya da bir nesil önce var olan Zeus'a yönelik gelişen kültler ortadan kalkmış olsa da, tapınakları ve heykelleriyle ilişkilendirilen tanrısallık ve animistik güçler, Antakya'daki pek çok kişinin günlük yaşamında hala büyük önem taşıyor. Bu canlı güçler ve güçler, Libanius'un rüyasında gördüğümüz gibi, insanların kararlarını, eylemlerini ve hareketlerini günlük olarak bilgilendirir. İnsan ile tanrı arasındaki iletişim tarzı ve tarzı artık daha samimi ve bireyseldir, ancak ilginç bir şekilde hâlâ tapınakların, heykellerin, türbelerin ve tanrıların kralının geleneksel ritüellerinin görüntülerini satmaktadır. Düşmekte olan bir sivil kùltten kurtarılan dil ve imgeler, Antakya'da hâlâ güçlü bir topluluk duygusu yaratabilir.

Aşağıda bu keşif çizgisine devam edeceğiz. Antakya'daki insanlar çok çeşitli ritüel uygulamalarla meşgul olurken ne tür doğaüstü ve şeytani güçler varlığını sürdürüyor veya yeni bir şeye dönüşüyor?

#### PAZARIN RUHLARI

Roma İmparatorluğu'nun batı bölgelerini İran'ın ötesindeki krallıklara bağlayan ana otoyolların ve yolların tümü Antakya'dan geçmektedir. Sonuç olarak Antakya

Geç antik çağın en zengin pazar yeri koleksiyonlarından birine ev sahipliği yapıyor. Roma'nın ana caddesinde, caddenin sütunlu sütunları arasında yer alan dükkanlar, zamanla çoğalarak geniş caddeye kadar uzanır.<sup>76</sup> Burası, şehrin her yerindeki pek çok ticaret noktasından sadece bir tanesidir. Bilim adamları, Antakya'nın pazar yerlerinin şehrin sosyokültürel, ekonomik ve politik canlılığına önemli ölçüde katkıda bulunduğunu gösterdi. Oldukça yüklü, değişken ortamlar olan piyasalar, günlük olarak çeşitli ritüel araçlarla güçlü manevi yardım sağlama girişimleri için doğal bir katalizör işlevi görüyor. Sonuç olarak bu mekanlar şehrin animistik atmosferinin karmaşıklığını ve bolluğunu zenginleştiriyor.

Libanius ve John Chrysostom, Antakya'daki çok çeşitli tüccar ve zanaatkârlardan oluşan bir topluluğu anlatıyor: fırıncılar, manavlar, gümüşçüler, kuyumcular, meyhaneciler, berberler, taş ustaları, parfümcüler, metal işçileri, ayakkabı tamircileri, dokumacılar ve peynir, sirke, incir satıcıları, ve ahşap. Dördüncü yüzyıl boyunca pazarlar büyük, çeşitli ve ekonomik açıdan kararsızdı. Tüccarların ve zanaatkarların çıkarlarını korumak için kurulan loncalar, zaten şiddetli olan rekabeti daha da körüklemekten başka bir işe yaramıyor. Arkeolojik kanıtlar bu rekabetin acımasız doğasını ortaya çıkardı.

1934-35'te Princeton Üniversitesi tarafından yapılan kazılarda Antakya ve Daphne'de üçüncü-dördüncü yüzyıla tarihlenen çok sayıda lanet tabletleri ortaya çıkarıldı.<sup>77</sup> Bunların büyük bir kısmı pazar yeri ile ilgilidir. Amacımız açısından en önemlisi, Antakya'nın pazar yerlerinde lanet tabletlerinin bulunması, herhangi birinin iblisleri ve diğer doğaüstü varlıkları diğer insanlara zarar vermeye zorlama yeteneğine sahip olduğuna dair yerel inancın kanıtıdır.

John G. Gager'in gösterdiği gibi, lanet tabletleri antik Akdeniz dünyasının her yerinde mevcuttur; adalet ve intikam arayışı için erişilebilir bir ritüel araç sağlarlar.<sup>78</sup> Lanet tabletleri genellikle üzerine sihirli formüller ve sembollerin yazıldığı bir kurşun levhadan oluşur. Büyülü sözler ve kurban uygulamaları da dahil olmak üzere tablet üzerinde belirli ritüeller gerçekleştirilir. Bundan sonra tablet genellikle bir su birikintisine gömülür veya genç yaşta ölen birinin mezarına konur. Keşfedilen tabletlerden ikisi, şehrin kuzeydoğu tarafında, Staurin Dağı'nın eteklerinde yer alan Takvim Evi'nin avlusunda bir kuyu veya sarnıçta bulundu. Her iki tablet de Babylos adlı bir manavi hedef alıyor. Tabletlerin üzerindeki yazıtlar, Babylos'u bağlamak, onu kurşun gibi batırmak, hayvanlarını ve genel olarak evini yok etmek için Iao ve Seth'in yanı sıra diğer iblisleri çağırıyor. Bunları ve diğer lanet metinlerini tartışan Florent Heintz, avını hızlı bir şekilde bulması için iblise kesin ayrıntıların verildiğini açıklamıştır.<sup>79</sup> İblis'e sebze tezgahındaki tam yerinin sağlanmasının yanı sıra, lanet tabletinde Babylos'un annesi için muhtemelen iblisin avına yardım etmesi için üç farklı isim listeleniyor. Yazılı dua, şeytani uyumu sağlamak için birden fazla tanrının adını içerir. Heintz, pazarın rekabetçi atmosferi ışığında tabletleri rakip manavların sipariş ettiğini öne sürüyor. Silke Trzcionka da benzer bir sonuca varıyor ve "her iki tabletin de amacının mali sabotaj olduğunu" iddia ediyor.<sup>80</sup>



Babylas'ın çok sayıda ve motive olmuş düşmanı olduğu açık görünse de, pek de çaresiz değil. Antakya pazaryerleri tüketiciye fırıncıların, demircilerin ve ayakkabıcıların ürünlerinden çok daha fazlasını sunuyor. Heintz'in tahmin ettiği gibi, bu tür eserler ve açıklamalar, geç antik dönem boyunca Antakya'da büyü atölyelerinin varlığını kanıtlıyor. Sihir işçileri kesinlikle hem müşterilerinin rekabetini engelleme hem de işletmelerinin çıkarlarını koruma yeteneklerinin reklamını yapıyor olacaklar. Büyünün tüm biçimleri (koruyucu, performans artırıcı ve saldırgan) bir büyücünün daha güçlü diğer güçleri çağırarak doğaüstü varlıklarla etkileşime geçebileceği veya onları uzaklaştırabileceğine dair yaygın inanca dayanır. Heintz, bu tür ritüel manipülasyonların pazarlanması ve satılmasından, "sihirbazın müşterisinin ekonomik konumunu ve sosyal statüsünü artırma"ya yönelik ortak stratejiler olarak söz ediyor.<sup>81</sup> Sihir işçilerinin, Antakya'nın birçok pazarında üretilen rekabetten iyi beslendiklerini hayal edebiliyoruz ve muhtemelen bu nedenle Antakya'ya çekiliyorlar. Antakya'da bulunan ve dördüncü ya da beşinci yüzyıla tarihlenen bir Suriye gümüş filakteri de kentteki büyücülerin faaliyetlerine tanıklık edebilir. Nesne, başlangıçta sarılmış ve silindirik bir kasanın içine yerleştirilmiş bir metal levhadan oluşuyor. Muhtemelen bir kolye olarak takılmıştı.<sup>82</sup> Yunanca yazıt, "büyük Gerekliğin kutsal, kudretli ve kudretli isimleri" olarak selamlanan otuz altı sihirli varlığa yakarıyla başlıyor ve hepsinden "her türlü büyücülükten korunmalarını ve korunmalarını" talep ediyor. ve büyüden, lanet tabletlerinden, zamansız ölenlerden, şiddetle ölenlerden ve her türlü kötü şeyden, Maxima'nın bu günden itibaren doğurduğu Thomas'ın bedeninden, ruhundan ve vücudunun her uzvundan. tüm zamanı gelecek."<sup>83</sup> Babylas'ın böyle bir nesneyi bir sihirbazdan satın almak istediğini hayal edebiliriz, özellikle de kendi işinin hedef alındığına dair söylentiler duymuşsa.

Şehrin İran'a yakınlığı nedeniyle, Babylas gibi biri ve aslında geçimi pazara bağlı olan diğerleri, çok farklı türden başka bir sorunla karşı karşıyadır. 4. yüzyılda Roma-Pers gerilimi yoğunlaşırken imparatorluk gözleri Antakya'ya çevrildi. 337'de II. Constantius gelir ve 354'e kadar orada kalır. Ordunun önemli ölçüde güçlendirilmesini yönetir; bu eğilim ölümünden sonra da devam eder. Büyüyen imparatorluk bürokrasisiyle birlikte askeri genişleme, şehrin sosyoekonomik dinamiklerini etkiliyor ve çoğunlukla istikrarsızlaştırıyor. Ani nüfus artışı, 380'lerdeki bazı yiyecek kıtlıklarının da sonunda gösterdiği gibi, şehrin kaynakları üzerinde bir baskı oluşturuyor.<sup>84</sup> Ordunun ve iktidardaki bürokrasinin büyümesi mali avantajlar sunsa da çoğu zaman tam tersini yaratıyor. JHWG Liebeschuetz'in gözlemlediği gibi:

Sıradan esnaf ve zanaatkarlar sayısız suiistimale katlanmak zorunda kaldı. Meyhane sahipleri, karargahları Antakya'da bulunan üç yüksek mevki sahibi kişinin memurlarından ve rebus'taki ajanlar gibi diğer güçlü kişilerden sıkıntı çekiyordu. Hepsi, para ödmeden mallar, özellikle de içecekler elde etmek için rütbelerini istismar ediyordu.

Yerel veya yarı-yerel yetkililer, yani küratör ve savunucu bile çok sınırlı yetkilerini kötüye kullandılar.

esnafın [malı] kaybına karşı güç. Garnizon. . . sömürüye katıldı. Bu askerler dükkânlarda ne varsa götürdüler, et ya da kendilerine çekici gelen başka bir şey yoksa parayı aldılar. Bu, askerlerin, dükkânların askerlere erzak sağlama yükümlülüğünü kötüye kullandıklarını gösteriyor.<sup>85</sup>

Askerler ve imparatorluk çevresi tarafından gerçekleştirilen suiistimler, kırılğan bir ekonomik piyasayı istikrarsızlaştırıyor. Halihazırda rakiplerinin sihirli saldırılarına maruz kalan savunmasız esnaflar, artık kendilerini üst düzey yetkililerin ve askerlerin korkutma ve sömürsüne karşı korumak zorundalar. Koruyucu büyüler ve lanetler satan büyücüler, bu zor zamanlarda bundan faydalanabilecek az sayıdaki kişi arasında yer alacak. Arkeolojik kanıtlar, çok fazla olmasa da, bu işin dördüncü yüzyıla kadar ve sonrasında da devam ettiğini kesinlikle gösteriyor. Esnafın Liebeschuetz'in tarif ettiği suiistimallere karşı son derece savunmasız olduğu göz önüne alındığında, hem koruma büyülerini hem de intikam için lanetler talep eden sihirbazların müşterilerinin sürekli bir akışını kolayca öngörebiliriz.

Liebeschuetz'in yorumlarının biraz ötesine geçelim ve bu çalkantılı dönemde bizi katı ekonomik alanın ötesine taşıyan bazı tehlikeleri tartışalım. Askerler şehrin içinde ve çevresinde çoğaldıkça, büyücüler yeni müşteriler kazanır veya büyü üretimini tamamen farklı bir nedenden dolayı sürdürürler: bedensel koruma için. Kadınlara yönelik cinsel saldırı tehlikesi, antik çağda (geç) herhangi bir zamanda olduğu gibi, günümüzde de oldukça gerçektir. Askerler esnaf, hancılar ve zanaatkarlar üzerindeki ayrıcalıklarından yararlanmaya alışkındır. O halde genç kadınları evlerinde nasıl hayal edebiliriz? Kızları, "bedava" mallar üzerinde hak iddia etmeye alışkın olan disiplinsiz askerlerle yakın yaşamak zorunda mı kalıyor? Toplumda düşük ve korumasız bir konumda bulunan genç bir kadın ve ailesi, bir saldırı sonrasında yeterli koruma sağlama veya adalet arama konusunda nispeten çaresizdir.

Antakya'nın birden fazla şehit tarikatı, tecavüzün acımasız sosyal gerçeğini vurguluyor; Daha da ilginç, bu tür tarikatlar cinsel istismar tehdidini Romalı askerlere bağlıyor. Şehrin dışındaki şehitlikte, Diocletian zulmü sırasında Romalı askerlerin yanından geçerek olası tecavüze uğramak yerine kendilerini boğmayı seçen Domnina ve onun bakire kızları Berenike ve Prosdoke'nin ünlü mezarları bulunmaktadır.<sup>86</sup> Antakya aynı zamanda Benzer bir kaderden kaçmak için çatıdan atlayan genç bir bakire olan Pelagia'nın popüler kültü: onun cesaretini onurlandırmak için her yıl bir festival düzenlenmişti.<sup>87</sup> Bunlar gibi kült yerleri, hem dualar için bir yer hem de ağlamaklı bir teselli sağlayabilir. cinsel tehlikelere maruz kalan genç kadınlar. Bu yerler aynı zamanda bir saldırı sonrasında zihinsel ve duygusal sığınma yerleri de olabilir; Bu sitelerin savunmasız ve muhtemelen istismara uğramış kadınlara yönelik hem koruma hem de intikam amaçlı doğaüstü güç biçimleri geliştirdiğini hayal etmek zor değil.

Şehit tarikatlarının kadınlara nasıl yardım teklif ettiğini asla bilemesek de, sihirbazların bir tür muska koruması sunduğunu biliyoruz. A

Beyrut yakınlarındaki bir mezarda bulunan gümüş muska, Antakya'daki genç bir kadının aradığı koruma türü hakkında değerli bilgiler sağlıyor.<sup>88</sup> Üzerinde 121 kısa satırlık metin bulunan ince bir bant sarılarak bronz bir silindire yerleştirildi ve boyna takıldı. koruyucu bir muska olarak. Üçüncü ya da dördüncü yüzyıl muskası, sahibi Alexandra'yı çeşitli kötülüklerden korumak için isimsiz bir güce, büyük ihtimalle bir ceset iblisine (nekydaimōn) yakarır; bunlar arasında "her şeytandan ve iblislerin her türlü baskısından" da vardır. ve şeytanlardan, büyülerden ve bağlama büyülerinden." Büyü, geniş bir melek gücü koleksiyonunu çağırarak şeytani bir gücün yardımını garanti eder; isimlerini ve etki alanlarını belirliyor. Melekler, birinciden yedinciye kadar olan göklerde, denizlerde, nehirlerde, dağlarda, ayrıca yollarda, şehirlerde ve sokaklarda "oturan" (ho kathēmenos) olarak adlandırılır.

Son olarak, melek güçlerinin uzun listesini tamamladıktan sonra büyü, doğrudan yardım talebinde bulunur:

[P]Zoē'nin doğurduğu Alexandra'yı iblislerden, büyücülüklerden, baş dönmesinden, tüm tutkular ve tüm çılgınlıklardan koruyun. Göçebe Zabadelilerin Zoar'daki, gök gürültüsü ve şimşek çakan Yaşayan Tanrısı adına sana yalvarıyorum. . . Zoē'nin taşıdığı Alexandra'dan tüm erkek ve korkutucu iblisleri ve tüm bağlama büyülerini (?) Mareôth'un çeşmelerinin ve Uçurumlarının altına, ona zarar vermenize veya kirlenmenize veya ona sihirli ilaçlar kullanmanıza izin vermeyin. bir öpücük, bir kucaklaşmayla ya da bir selamlaşmayla; yiyecek veya içeceklerle birlikte; ya yatakta ya da cinsel ilişkide; ya nazarla, ya da bir parça elbiseyle; sokakta ya da yurt dışında dua ederken (?); veya nehirde banyo yaparken veya banyo yaparken. Kutsal, kudretli ve kudretli isimler, Alexandra'yı erkek ve dişi her ibliden ve gecenin ve gündüzün iblislerinin her türlü rahatsızlığından koruyun. Zoē'nin doğurduğu Alexandra'yı hemen teslim edin; şimdi; hızlı hızlı. Tek Tanrı ve onun Mesih'i, Alexandra'ya yardım etsin.<sup>89</sup>

Bu Beyrut'ta bulunsa da, benzer nitelikteki muskaların Antakya'da kullanılmış olması muhtemeldir.<sup>90</sup> Büyü, sürekli bir mağduriyet korkusunun somut bir duygusunu ve sayısız tehlikenin var olduğuna dair kaygılı ama yine de pragmatik bir inancı yansıtır. bu, bir şehirde ritüel olarak korunmasız olanlara zarar verebilir. Bu şu soruyu gündeme getiriyor: Bir tür apotropaik koruma olmadan kaç kişi Antakya'da yürümeyi göze alabilirdi? Beyrut'tan ve buna benzer yüzlercesinden gelen ritüel metin, iblislerin çevreyi istila ettiği ve herkesi erotik bir büyü veya lanetle bağlamak için her türlü zorunlu çağrıya hazır oldukları izlenimini veriyor. Ancak iblislerin, eğer uygun bir şekilde gerçekleştirilirse, bir kişinin kovulma veya şeytan çıkarma ritüeline de derhal karşılık vermesi gerekir. Şeytanlar kurallara göre oynamak zorundadır; genel olarak gönüllü hareket güçleri yoktur.<sup>91</sup> İnsan vücudu her zaman bir tür şeytani saldırının kurbanı olma tehlikesiyle karşı karşıyayken, kişi kendini savunma ve kendi saldırılarıyla mücadele etme yeteneğine sahiptir. ritüel manipülasyonlar

Şeytani üretimin dikkate alınması gereken bir diğer alanı da, tiyatronun popüleritesinin ışığında, özellikle Antakya'da fuhuş "demimonde"udur.<sup>92</sup> Atölyesindeki sihirbaz, kadına dönüşen yaşlanan fahişe, şifacı/sihirbaz yaşlı kadın.

işçi - her biri sosyal açıdan elit hetaira için agōgē büyülerini yapma işinde olabilir, arka sokaklardaki genelevdeki sıradan pornē veya kocasını saldırgan bir fahişe veya köleden geri almak isteyen ara sıra eş olabilir. Christopher Faraone'nin ikna edici bir şekilde öne sürdüğü gibi, hetaira sosyoekonomik özerkliği sürdürmek için saldırgan bir erkeklik geliştirir.<sup>93</sup> Onun erotik büyü kullanması tamamen doğaldır; acımasız bir dünyada ticaretin bir aracıdır. Kendi başına büyü yapabilme yeteneği, zanaatının her alanında ne kadar üstün olduğunun bir işareti olacaktır.

Faraone çok daha eski bir dönemi ele alsa da, geç antik çağda sihir kullanan fahişeler bulabileceğimizi öne sürüyor ve iddiasını öncelikle John Chrysostom'un kanıtlarına dayandırıyor. Bu ilginç bir olasılık sunuyor: hetairai ve sosyal açıdan alt düzey pornai'nin hareketli bir çevrenin üretimine katkıda bulunması. Durumun gerçekten böyle olup olmamasının bir dereceye kadar önemi yoktur; insanlar bir fahişenin belirli bir dereceye kadar büyü bilgisine sahip olması gerektiğine inanıyor. Büyüler, aşk iksirleri, büyücülük uygulamaları ve benzerleri onun işinin bir parçasıdır; müşterisinin sevgisini sürdürmesine, hatta aşırı durumlarda karısından kurtulmasına yardımcı olan araçlardır. Dahası, edebiyat ve PGM'de yer alan metinler erotik büyüyü tasvir eder ve agōgē kendisini, bir iblis ile bir insan arasındaki ayrımı bulanıklaştıran, özellikle korkulan ve korkutucu bir büyü biçimi olarak büyüler. Greko-Romen ve geç antik Hristiyan edebiyatı, agōgē büyülerinin insanlıktan çıkarıcı etkilerini grafiksel olarak gösteren örnekler içerir: Hedeflenenler çılgın atan, çılgına dönen, çılgın ve çılgın kurbanlara dönüşür.<sup>94</sup>

Tüm bu uygulamaların bize öğrettiği şey, geç antik çağdaki insanların, iblislerin ve diğer insanüstü varlıkların görünmez gerçekliğine gözlerini kapatmayı göze alamadıklarıdır. Aslında onların uygulamaları (korkuları, endişeleri, kıskançlıkları ve nefretleri) iblislerin ve diğer güçlerin veya güçlerin maddi gerçekliklerini (ritüel uygulamalar, nesneler ve yapılar) yaratmaya ve yeniden üretmeye yardımcı olur. Arkeolojik ve edebi kayıtlar, Antakya vatandaşlarının, affetmeyen bir kentsel çevrede her gün yaşama çabasıyla iblisleri ve diğer kozmolojik varlıkları bağlama ve gevşetme, kovma ve uzaklaştırma ritüelleriyle meşgul olduklarının bir resmini sunuyor.

Bu amaçla, "sihir atölyeleri" kavramı, şeytani ve genel animistik bilginin üretimi ve yayılmasını değerlendirmek için kullanışlı, varsayımsal konum(lar) -Antakya'nın topografyası içinde bir dayanak noktası- sağlar. At yarışı büyülerini, erotik büyüler, erotik büyülerden korunma, iyileştirme amaçlı büyüler, kehanet büyülerini ve lanet metinleri, kazılarda ele geçen ve edebi kayıtlara geçen pek çok çeşit ritüel ürün arasında yer alıyor. Ele geçirilen materyallerin çoğunda ve yakınlardaki karşılaştırılabilir kanıtlarda, ritüel faaliyetin merkezi mekanizması olarak şeytani güçlere dair geniş kapsamlı referanslar buluyoruz. Bu ritüel metinleri hazırlayan ve satanlar (sihirbazlar veya diğer ritüel uzmanları olsun) ve bunları satın alanlar, şeytani ve doğaüstü bilgilerin üretimi ve düzenlenmesiyle uğraşmaktadırlar. Aynı zamanda bu bilginin metalaşmasına da katkıda bulunurlar. Arz ve talep

ilkesi, Antakya'nın manevi dünya görüşünün yerel olarak geliştirilmesine rehberlik eder. Örneğin, korunmaya, sevgiye, intikama ve hakikate özel bir ihtiyaç duyan insanlar, tanrıların, iblislerin, yarı tanrıların ve güçlü adların kendilerine verildiği mevcut sihirbazı veya diğer ritüel uzmanlarını (örneğin, Yunan rahip, Hristiyan keşiş veya haham) ararlar. en fazla gücü sunuyoruz. Hangi büyüler etkilidir? Maliyetler nelerdir? Büyünün en güvenilir uygulayıcıları kimlerdir? Bu tür sorular Antakya şehrinde animistik ve şeytani bilginin üretimine yön veriyor.

2. bölümde John Chrysostom'un bu duruma ne kadar iyi uyum sağladığını ele alacağız. İnsanların şehirdeki çeşitli doğaüstü güçlere dair kökleşmiş ve doğuştan gelen ritüel duygusuyla savaşmak için iblisleri nasıl kullandığını keşfedeceğiz. Yuhanna, Hristiyan olmayan ritüel uygulamaların etkinliğini ya da nüfusta yaşayan doğaüstü güçlerin gerçekliğini inkar etmez. Bunun yerine tam tersini yapıyor. Cemaatlerine kilisenin koruyucu duvarları arasına sığınmaları için yalvarır. Doğaüstü popülasyonların tehdidinin baskıcı ağırlığını anlıyor; aslında onu güçlendiriyor. Hristiyan olmayan ritüellerdeki tehlikelerden tekrar tekrar ve canlı bir şekilde söz ediyor ve geriye kalan tek etkili apotropaik ve koruyucu ritüeller kutsal ve dini ritüeller olana kadar bu tehlikeleri artırıyor. Hristiyan olmayan bir ritüel uygulayıcısının sergilediği ve John'un kendi cemaatinin kulaklarına fısıldadığı karizmatik gücün şeytanın kendisinden geldiğini iddia ediyor. Daha sonra John arkasını döner ve cemaatin kapıldığı kirliliği ortadan kaldırmak için şeytan çıkarma ayini yapmayı teklif eder. Bir başka deyişle Chrysostom, Antakya'daki ritüelleri ve buna bağlı ruhani düzenleri şeytanlaştırmaya çalışıyor; Antakya'nın altın ağızlı rahibi olan John, şeytanlaştırma uygulamasını etkileyici bir ritüel pratiğinin yanı sıra retorik bir sanata da dönüştürüyor.

Bununla birlikte, belirli bir tür Antakya, John'un şeytaniliğine ve şeytanlaştırılmasına kolaylıkla dayanabilir ve hayatta kalabilir. Ve aslında, şehirdeki ritüel yaşamın derinliği öyledir ki, Hristiyanlık dönemine kadar bile Antakya bedenleri son derece karmaşık, çok katmanlı ritüel bilgiyle ve bu ritüelleri güçlendiren çevredeki görünmez güçlerin yaşayan, gelişen bilgisi ile donatılmıştır. İnsanlar, ritüel uygulamalar yoluyla, Hristiyanlaşma süreçlerine karşı yıkıcı veya kayıtsız, çok çeşitli animistik güçler yaratma konusunda muazzam bir güce sahiptir. Bu amaçla Antakya, uzun bir süredir Hristiyanlığın dışında muazzam bir dini ve ritüel dönüşüm ve yenilenme potansiyeli barındırıyor.

## Şeytan Ritüelde

Dördüncü yüzyılın sonlarında Antakya'da Hristiyanlar hâlâ Tyche, Dionysos, Apollon, Zeus, Calliope ve daha birçoklarının kozmolojik güçlerini kutlayan Yunan festivallerine katılıyorlar. Çarpıcı bir tezat olarak, aynı tanrıların ahlaksız kaçışlarını anlatan bir performansa tanıklık edebilecekleri tiyatroyu da ziyaret edebilirler.

Büyük Bayramlar sırasında Hristiyanlar Yahudilerle dans ederek Yahudi tanrısını -bir oğulla teolojik açıdan karmaşık bir ilişkiden kurtulmuş ilahi bir varlık- kutlarlar. Yahudi muskaları Hristiyanların hastalıklarını iyileştirir; Hristiyanların hastalıkları kuluçka tapınaklarında şifa buluyor; hemşireler, onları yırtıcı bir hastalıktan veya kötülükten korumak için Hristiyan bebeklerin alınlarına tuhaf çamur işaretleri koyarlar.<sup>1</sup> Hristiyanlar, John Chrysostom'u dehşete düşürerek, bu tür Hristiyan olmayan ritüellere düşüncesizce girip çıkarlar; cemaati, Antakya'da yaşayan çeşitli kozmolojik varlıklar dizisinin doğasında var olan gücü deneyimledikçe acı çekiyor. John, din adamlarının ve hatta birkaç din adamının paylaştığı şifa hikayelerini küçümsüyor; bu hikayeler, hepsini hastalık, yaralanma, adaletsizlik veya sadece endişe ve korku anlarında Hristiyan olmayan ritüellere ulaşmaya devam etmeye teşvik ediyor.

Yuhanna, Hristiyanları, Antakya'nın Hristiyan olmayan ritüel faaliyetlerinin her türünde iblislerin bulunduğu ikna etmek istiyor. Bu doğrultuda, aynı zamanda şehrin sosyo-dinsel bağlamına özgü, ayrı, yasaklayıcı (tartışmacı olmasa da) bir Hristiyan ritüeli oluşturmaları konusunda da ısrar ediyor.<sup>2</sup> Bununla birlikte, cemaatlerin hayatları boyunca Antakya'nın Hristiyan olmayan daha geniş ritüellerine maruz kalmaları ve bu ritüelleri deneyimlemeleri de söz konusu. ortamlar onları onun çabalarına karşı özellikle dirençli kılıyor.

Sonuç olarak, başarılı olduğundan çok daha fazla başarısız oluyor; toplumundaki pek çok kişi onun ısrarlı iddialarını ve uyarılarını görmezden geliyor. Cemaatindekilerin inatçılığı -ya da sadece yaşam boyu rahatlıkları ve Hristiyan olmayan ritüellere aşinalıkları- ışığında-

bu hiç de şaşırtıcı değil. O halde cemaatinin kendi dünyalarına ilişkin deneyimlerini değiştirmeyi nasıl umut edebilir? Antakya'nın bazı bölgelerindeki alışlagelmiş ve alışlagelmiş tanrısallık duygusunu kökten nasıl dönüştürebilir ki, bunun tam tersini deneyimleyebilsinler: şeytani olanı görmek, duymak, dokunmak ve kaçınılmaz olarak ona saldırmak?

Bu bölüm, onun bu zorlu zorluklara karşı yaklaşımını ele alıyor.3 John'un, bırakın çevrelerine ilişkin düşünce ve deneyimlerini dönüştürmek bir yana, cemaatinin davranışlarını bile dönüştürmek zorunda olduğu zaman sınırlıdır; Pastoral iletişimin sinir bozucu kısıtlamaları göz önüne alındığında, verimli ama aynı zamanda ustaca çalışması gerekiyor. John Craft, vaazlarında, bir Hristiyan'ın şehirdeki farklı ritüellere katılmasıyla ortaya çıkan şeytani yozlaşmayı tasvir eden birkaç kısa, çarpıcı anlatıyı anlatıyor. Biz onun bunları, cemaatlerini kilise dışındaki ritüel bağlarından kurtulmaya ikna etmek amacıyla yaptığını iddia ediyoruz. O inşa ederken

Ritüel pratiğin karmaşık bir epistemolojisini taşıyan son derece rahatsız edici şeytani görüntüler, bu görüntüleri ideolojik düzeyde çalışacak şekilde tasarlıyor.4 Vaazları bittikten ve dinleyicileri kiliseyi terk ettikten çok sonra, iblisle yakalanmış Hristiyanların portrelerini çekmeyi umuyor. dinleyicilerin hayal güçlerini iltihaplanmaya devam edecek ve onları kaçınılmaz olarak kendi kentsel ve ritüel kimliklerinin dış yüzeyini değiştirmeye zorlayacak.

Jonathan Z. Smith, 1978 tarihli ufuk açıcı makalesi "Helenistik ve Roma Antik Döneminde Şeytani Güçlerin Yorumlanmasına Doğru"da, şeytani kelimedenden, daha geniş çevredeki marjinal, muğlak ve değişken olanı işaretlemek için "ilişkisel veya etiketleyici bir terim" olarak söz eder. 5 Son dönem bilim adamlarının bir kısmı -hepsi olmasa da- Hristiyan liderlerin diğer dini kimliklerden ayrı, açık ve farklı bir Hristiyan kimliğini belirlemek için bu tür bir dili nasıl kullandıklarının izini sürmek amacıyla Smith'in "şeytani" hakkındaki çalışmasına çok faydalı bir şekilde yöneldiler. Son zamanlarda John Chrysostom'un çalışmalarında demonoloji sorununa yönelenler de sıklıkla Smith'in içgörülerine atıfta bulunmuşlardır.6 Ancak John Chrysostom'un demonolojisini tanımlarken Smith'in tanımladığı şekilde "şeytani" terimini kullanmaktan kaçınacağız. John ve cemaatindeki pek çok kişi, animistik güç ve onun ritüel uygulamayla ilişkisi konusunda muhalif olmasa da çok farklı dünya görüşlerine sahip. Sonuç olarak, dinleyicileriyle neyin küfür, dinsiz veya kirli olduğu konusunda hemfikir olabilecekleri ve daha sonra kolektif olarak ondan ayrı durmayı kabul edebilecekleri ortak bir Arşimet ortak ahlak ve kimlik kavramı noktasından konuşma lüksüne sahip değildir. Aksine, Yahya'nın "Benlik" konusunda oldukça karmaşık bir anlayışı vardır; bu formülasyon, esas olarak vaftiz dönüşümü meselesi etrafında dönen bir formülasyondur. Vaftiz olanlar, bu hayatta mümkün olduğu kadar manevi düzene (ta pneuma-tika) yükseltilmişler ve kendi algıları ve akılları üzerinde kontrol sahibi olmuşlardır; buna göre dünyada hareket etme yetenekleri var. Bunun tersine, vaftiz edilmemiş olanlar hala etraflarındaki duyuşal düzenin (epi tön aisthētōn) bir parçasıdır; zihinleri/ruhları ve çevredeki duyuşal maddiyat arasındaki sabit sınırları ayırt edip koruyabilirler.7 John Chrysostom'un dini kimlik fikirleri

ya da daha doğrusu, kişilik ve öznellik - duyuşal ve pnömatik arasındaki ayrımı Antakya'ya ve cemaatine daha sadık olanların, özellikle de vaftiz arayanların zihnietine oymak için çok daha derin bir şeytan bilimi talep edin . Bu ve sonraki bölümde inceleyeceğimiz gibi, Yahya vaftiz edilmişleri, cemaatinin daha inatçı ve cinsel olarak kusurlu üyelerini yönetme konusunda şeytan karşıtı ve şeytan kovucu taktiklerle bilgilendiriyor. Bunun ötesinde, İsa'nın vaftiz edilmiş, yeni askere alınmış askerlerine (hoi neoi tou Christou stratiōtai), Antakya'nın daha geniş ortamında iblisler karşı nasıl manevi savaşa girilecekleri konusunda talimat verir.8

Bu bölümün gösterdiği gibi, John, cemaatinin bazı üyelerinde kökleşmiş alışkanlıklar ve gelenekler (synthēmata) sorunuyla karşı karşıyadır. John'a göre cemaatinin çoğu, Antakya'da nesiller boyunca biriken sözlü formüllerin ve davranış kalıplarının kurbanlarıdır; Bu söz ve eylemlerde bulunan beden bireysel bilinç düzeyinin altına düşecek şekilde olması

düşünce veya niyet. Bir şekilde rahip dinleyicilerini, kendilerindeki bu kısmın (hem söz hem de eylem) dinsiz, küfürlü ve kiletici olduğunu kabul etmeye ikna etmeli ve sonra bu kısmı gönüllü olarak reddetmelidir. Tüm üyelerin yanılsamanın ardındaki gerçeği fark etmelerini sağlamak rahipleri olarak onun görevidir: günlük yaşamlarındaki tanıdık, normal ve hatta sıradan ritüel uygulamaların ardındaki sinsice şeytani şeyleri görmek. Aynı zamanda toplumsal yönetimi de teşvik ediyor. Vaftiz edilmiş ve daha gelişmiş olanlara, cemaatteki daha zayıf olanlara göre daha fazla sorumluluk verilir.9 Smith'in tanımladığı gibi, doğrudan şeytanlaştırmaya güvenmek, Yahya'nın görevi için yetersiz bir retorik taktik olacaktır. Vaazlarında titizlikle, topluluğunun Antakya ve Daphne'deki ritüel yaşamını tasvir eden bir resim koleksiyonu oluşturuyor; Chrysostom'un resimleri, cemaatinin deneyimsel gerçekliğinin hatlarını oldukça yakından takip ediyor ve temel bir açıdan farklılık gösteriyor: insanoğlunun deneyimlerine asalak gibi yapışan görünmez, manevi bir dünyaya tüyler ürpertici bir bakış sunuyorlar. John, resim üstüne resimde, Antakya ve Daphne'nin her yerinde ve ötesinde çok çeşitli ritüel eylemler ve ritüel ortamları etrafında kümelenen iblisleri anlatıyor. Ve Yuhanna, çağrıldığında müdahale edecek olan rastgele bir melekten bahsederken, bu nadiren gerçekleşir.10

Yuhanna, tüm bu ritüel görüntüleri, duyuşal (şeytani/vaftiz edilmemiş) ve pnömatik (ilahi/vaftiz edilmiş) olmak üzere daha geniş bir şeytani çerçeveye çekiyor. John, bir araya getirdiği ikiliklerdeki farklılıkları ifade ederken ağırlıklı olarak Stoacı biliş ve duyuşal algı teorileştirmeleri içinde yaratılan imgelerden yararlanır.11 Onun görüntüleri defalarca, düşüncelerin yanı sıra duyuşal maddeyi de (dialogismo) yozlaştıran ve saptıran iblisleri tasvir eder; İblisler bir Hristiyanın zihnini (nous), rasyonel yetisini (dianoia) ve/veya ruhunu (psychē) bu tür yozlaşmış, algılanabilir materyaller aracılığıyla kiletir. Bununla bağlantılı olarak, John'un cemaatini ritüel alışkanlıklarından ve geleneklerinden uzaklaştırma çabaları, Stoacı ve Epikürçülerin bir alışkanlığı tersine çevirme stratejilerini yansıtır.12 Stoacı yazının doğrudan şekillendirdiği



Ancak John'un şeytan bilimi; büyük olasılıkla onun bakış açısı, zaten Stoacı (ve dolayısıyla ahlaki ve etik) yönlerle dolu münzevi bir arka plandan kaynaklanıyor.<sup>13</sup> Daha da önemlisi, John, yakın izleyici kitlesine uygun bir şeytan bilimi inşa ederken, izleyicilerinin büyük ölçüde anladığı felsefi bir koinē'den yararlanıyor. . Özellikle izleyicileri arasındaki eğitimli kişiler Stoacı öznellik ve kişilik modellerine aşinadır. Bunlar, bedenlenmiş bir insanın algılama, düşünme ve değişken bir duysal dünyada istikrarlı bir gerçek bilgi duygusuna (epistēmē) tutunma yeteneklerinin kırılmasını ifade eder.

John, izleyicilerine İznik'in üstünlüğüne dair yadsınamaz ve doğrudan bir duygu (ve duygu) ileten şeytani imgeler geliştirir; bu üstünlüğün dini ve kutsal eylemin karmaşık bir epistemolojisi içinde yer aldığını anlıyor. Böylece, teolojik hakikate ilişkin görüşünü aktarmak için ritüel anlatılar tasarlar: İznik kutsal ritüelleri, vaftiz edilen kişinin ani, net bir bakış açısına ulaşmasını ve Antakya'nın duysal ortamının ürettiği kalın pus içinde geçici bilişsel bilgiyi kavramasını sağlar. Kilise dışındaki ritüellere düşüncesizce katılan cemaatler, yalnızca kendileri için değil, aynı zamanda toplumun tamamı için de tehlikeli bir durum yaratıyor. İznik topluluğunun üyeleri olarak, daha güçlü, vaftiz edilmiş cemaatlerin, topluluğun daha az gelişmiş diğer üyelerinin ruhi geçimlerine yönelik yükümlülükleri vardır.

Ve yine de, alışkanlıkların ve geleneklerin vücut bulmuş yaratıkları olarak ve daha geniş kentsel çevredeki duysal hoşgörümlü davranışlarıyla birçok Hristiyan, zihinlerinin çürümmesine izin veriyor. John bu sorunu şeytani terimlerle ifade ediyor: cemaatçiler kendilerini şeytani istilaya karşı savunmasız bıraktılar ve bu şeytanlar onları bireysel düzeyde İznik dışı davranış ve düşüncede daha da bozulmaya sürükledi; Önlem alınmazsa bu durum toplumsal düzeye de yayılabilir. John şeytani enfeksiyonu kirlenme ve bulaşıcılık olarak anlıyor: Bunu farklı yerlerde ama belirgin bir şekilde Adversus Judaeos vaazlarında bir hastalık olarak tanımlıyor. En ilgi çekici olanı, John'un şeytani bulaşmayı geniş çapta ve hızlı bir şekilde yaymanın yolunu tanımlaması: Hristiyan olmayan ritüel. Adversus Judaeos vaazları durumunda elbette Yuhanna, Yahudileştirme ritüellerini bu şekilde kınamaktadır.<sup>14</sup>

Umutsuz bir portre gibi görünse de, John Antakya'da tam tersini sunuyor. Kentsel, vaftiz edilmiş, kutsal hayata ilişkin görüşünde de aynı derecede iyimser. Vaftiz öncesi şeytan çıkarma işlemleri, vaftiz ve Efkariya, zihni şeytani yozlaşmadan arındırır ve onu yeni şeytani saldırılara karşı güçlendirir. Ancak Yahya'nın vaftiz talimatlarında göreceğimiz gibi, İznik kutsal ritüelleri Hristiyanlara rasyonel düşünce ve muhakeme yeteneklerini geri vermekten çok daha fazlasını yapar; vaftiz ritüelleri aracılığıyla Hristiyanları güçlendirirler. Vaftiz eğitimi aracılığıyla Hristiyanlar ruhani savaşın şeytan karşıtı ritüellerini öğrenirler. Vaftizde Kutsal Ruh onlara şeytana karşı şeytan çıkarma yetkisi verir. Vaftiz sonrası yaşamlarında artık "Mesih'in askerleri"dirler ve çevrelerindeki iblislerle karşı ruhsal savaşa katılmakla yükümlüdürler.

Bu bölüme iki soru başlıyor. Yahya, vaftiz öncesi ritüellerin ve kutsal törenlerin bu kadar güçlü ve güçlü bir şekilde şeytan karşıtı Hristiyanlar yaratmasını sağlayan süreçleri nasıl anlıyor? Yahya bu Hristiyanların böyle bir güce sahip olduklarında tam olarak ne yapmalarını amaçlıyor?

Cevapları Yuhanna'nın vaazlarında aramadan önce, Stoacılıktaki algı ve bilinşin temel ilkelerine dair kısa bir inceleme yapmak yerinde olacaktır.

#### DUYUSAL ALGI VE BİLİŞ

##### Stoacılığa

Stoacılar, duyu algısı ve bilinş mekaniği konusunda materyalist bir anlayışa sahip oldukları kadar materyalist bir ruh anlayışına da sahiptirler.<sup>15</sup> Yazılarında ruh/zihin örtüşür ve bazı durumlarda muhakeme veya komuta yetileriyle birleşir. nefesin uzatılması yoluyla duylara uzanan (aistēsis): örneğin, görmenin gözlere doğru uzanması; işitmenin kulaklara kadar uzanması.<sup>16</sup> Bu düzenleme, komuta yetisinin duyuusal deneyimlerden dışsal bilgiler almasını sağlar; sonuç olarak bu duyuusal deneyimler, nefesin duyuusal nesnenin (örneğin görme) ötesine uzanmasını veya duyuusal yetiye (örneğin işitme) ulaşan dış duyuusal materyali içerebilir. Stoacılar duyu algısı eylemindeki birkaç ayrı bileşeni tanımlar.

İzlenim (phantasia), dışarıdan bir izlenimcinin (phantastikon) "ruhta doğurduğu bir duygulanımdır" - yani orijinal duyuusal nesneden gelen duyuusal malzemedir.<sup>17</sup>

Stoacı bilişsel teorideki ana konu, komuta eden fakültenin bir izlenimi kabul etme yeteneği ile ilgilidir; bu yetenek, izlenimin geçerliliğini yargılamayı içerir ve daha sonra, eğer izlenim geçerliyse, komuta etme yeteneği, bilimsel, doğru bilgiyi (epistēmē) oluşturmak için izlenimi zihinde birleştirir. Tüm gösterimler güvenilir değildir. İzlenimlere yönelik uygun ve uygunsuz onay, bilge (erdemli) bir insan ile bir aptal arasındaki farkı gösterir. Bazı izlenimlerin nesnelerini gerçekten ortaya çıkarma yeteneği vardır; bunlara bilişsel (katalepton) denir: "Olandan ortaya çıkan ve tam olarak olana uygun olarak damgalanmış ve damgalanmış olan."<sup>18</sup> Bilge veya erdemli insan epistēmē'ye sahiptir.

"güvenli, sağlam ve akıl yoluyla değiştirilemez" olan bilişsel izlenimlerin (katalēpseis) birikmesi yoluyla.<sup>19</sup> Buna karşılık, cahil insanlar, yanlış görüşlere (doxa) yol açan hatalı izlenimleri yanlış bir şekilde kabul ederler; bu, dürtülerin uygunsuz bir şekilde hareket etmesine yol açabilir. Aynı şekilde melankolik veya deliler kadar cahiller de uydurmaları (phantasmata) -"hayal gücünün boş çekiciliğiyle (phantastikon) çekildiğimiz şeyleri"- kabul etmeye yatkındır.<sup>20</sup>

Tutkular (pathē), Stoacıların duyuusal algı ve bilişsel düşünceye ilişkin mekanik anlayışında önemli bir konuma sahiptir. Teorisyenler, çeşitli tutkuların ruhla (yani, hükmetme yeteneğiyle) ilişkileri konusunda hemfikir değiller. Hala,

## 56 John Chrysostom ve Antakya

genellikle tutkuların uyanmasına yol açabilecek şeyin zihnin izlenimlere rıza göstermesi olduğu konusunda hemfikirlerdir. Stoacılar tutkuları dört iyi ve dört kötü unsura ayırırlar. Her öge, orta veya aşırı düzeyde eylem dürtülerini motive eder.

Yanlış izlenimleri tekrar tekrar kabul etmek, olumsuz tutkularla bağlantılı olan tenorun sertleşmesine yol açabilir; Bu şekilde, rıza süreci açgözlülük, cinsel sapkınlık vb. gibi kötü duyguların doğuştan gelen etkisini yaratabilir. Aptal adam olumsuz tutkuları alevlendiren izlenimleri defalarca kabul ederken, bilge adam zihnini bu tür izlenimleri kabul etmeme konusunda eğitir. Bu şekilde bilge adam, uygunsuz eylemlere yol açan duygusal tepkileri teorik olarak kontrol edebilir. Sonuç olarak, bir insan ya da daha doğrusu komuta etme yeteneği, bedeninin tutkularından ve tutkuların aceleci, potansiyel olarak ahlak dışı eyleme yönelik dürtülerinden sorumludur.

Stoacıların Hristiyanlardan çok farklı bir kozmoloji içinde çalıştıklarını belirtmemize gerek yok. Stoacı Dünya Ruhu iyi, rasyonel ve erdemlidir; bireysel ruh da dahil olmak üzere dünyadaki her unsuru, yani içinde rasyonel, zeki muhakeme potansiyeline sahip olan komuta etme yeteneğini aşılama için filtrelendirir. Dışarıdan gelen şeytani etkenlere yer yoktur. Bu nedenle cehalet, dizginsiz tutku ve uygunsuz eylemlerin tümü yargılamadaki hatalardan kaynaklanmaktadır: yanlış izlenimlere karşı yanlış onaylar. Bununla birlikte, şeytanın tek görevinin insanlara zarar vermek olduğu, yani manevi savaşın, Hristiyan kozmolojisinde yer alan duygusal algının mekaniği ve maddeselliğini hayal edin.

Stoacı biliş teorileri, en yalın haliyle, John Chrysostom'un zihin/ruhun şeytani yozlaşmasına ilişkin anlayışını bilgilendirir. Yuhanna, iblislerin, eğer o kişi Hristiyan olmayan (hatta İznik olmayan) ritüel uygulamalarla meşgulse, kişinin duygusal algı sürecini kirlettiğini tasvir eder. Elbette bununla bağlantılı olarak Yuhanna, İznik dini ritüelinin ve İznik kutsal ayinlerinin temizleyici ve güçlendirici gücünü de tasvir ediyor. Böyle bir senaryoda iblislerin rolü nedir? John Chrysostom'un açıklamalarına göre iblisler, Antakya'daki Hristiyanların komuta yeteneklerini bombalayan izlenimlerin ardındaki güçtür. Bu onların aralıksız ayarılma tarzıdır. Tehlikede olan, zihnin bu tür izlenimleri doğru şekilde yargılama ve reddetme kapasitesidir. Bu durumda rıza sorusu, gerçek bir Hristiyan (direnme yeteneği açısından) ile Hristiyan olmayan (kendi/direnme yeteneği açısından) arasındaki mesafeyi ölçer.

onun çaresiz teslimiyeti).

Son olarak, Stoacı teorisinin maddiliği, John'un şeytani yozlaşmanın/ızdırabın mekaniğini ve aynı zamanda anti-şeytani ritüeli anlamasını kolaylaştırır. Onun grafik görüntüleri, iblisler ile izlenimlere yol açan Stoacı izlenimlere yol açan etkileyicileri dağıtma fikri arasındaki çizgiyi bulanıklaştırıyor - ya iblisler etkileyicidir ya da bir şekilde izlenimcilere bağlıdır; Metin belirsiz olduğu için bunu söylemek zor.

Onun bazı pasajları, iblisleri bir şekilde maddi olarak izlenimlerin içine gömülmüş olarak tasvir ediyor. İblisler bozuk maddeyi zihne mi bulaştırıyor?

Yoksa iblisler zihnin kendisinde mi yaşıyor? Yoksa her ikisini de mi başarıyorlar? Ne olursa olsun

Yanıt olarak John, Stoacı fikirlerde iblislerin fiziksel olarak zihne/ruha dokunduğu ve onu ele geçirdiği bir araç keşfeder. Böylece, Hristiyan olmayan ritüelin zayıflatıcı etkilerine ve Hristiyan ritüelinin iyileştirici etkisine ilişkin tüm tanımlamalarında, Stoacı ve şeytanbilimsel açıklayıcı sistemlerin muğlak ama sofistike bir şekilde iç içe geçmesini geliştiriyor.

#### KUŞATMA ALTINDAKİ HIRİSTİYANLAR

Vaftiz talimatlarında Yahya, Antakya'da yaşayan vaftiz edilmemiş Hristiyanlar için kasvetli bir tablo çiziyor. İblisler acımasızca zihni veya anlama yetisini (dianoia),<sup>21</sup> vicdanı (hēgemonikon) veya ruhu (psychē) hedef alır. Bir vaftizandın pazara girme cesareti göstermesi durumunda, şeytan, İznik kilisesine zıt olan "kişinin muhakeme incelemelerini" (tōn logismōn zētēseis) doğrudan adayın zihnine enjekte etmeye çalışacaktır.<sup>22</sup> Arileri ve Sabellicileri tebliğ etmek— hepsi yozlaştırıcı malzemenin taşıyıcılarıdır.<sup>23</sup> Ancak bu kadar büyük bir şehirde tek tehlike teolojik düşünce değildir. Düşüncesiz söylemde (hē dialexis anoētos),<sup>24</sup> boş sözde (ho argos logos), zamansız aptalca konuşmada (ho phlyaros akairos) ve dünyevi söylem veya tartışmada (hē biōtikē dialexis)<sup>25</sup> şeytanın ticareti . Şehir genelinde çok sayıda mikro ortamda gerçekleşir. John ayrıca tiyatro, hipodrom ve sirk gösterilerindeki seslere karşı da uyarıyor. Bütün bu yerler, zavallının tuzaklarını (hē tou ponērou pagis) gizleyen iletişimi besliyor;<sup>26</sup> Hristiyan olmayan kozmolojilerin kendi tehlikelerini bildiren kehanetler ve yeminler. Sonuçta, şeytan şehri kendi hünerleriyle (hē mēchanē tou ponērou diabolou)<sup>27</sup> ve şeytani hilelerle (tais apatais tais diabolikais) istila eder.<sup>28</sup> Bir kişi, yanlış yerde ve yanlış zamanda basit bir dinleme eylemiyle, iblislerin tutkuları kışkırtmaya çalışması ihtimalini göze alır ve bu da ahlaksız davranışlara yol açar. Lüks (aselgeia) ve sarhoşluk insanı İsa'dan uzaklaştırır. Sonsuz çeşitliliğe sahip "olması gerekenler" şeytanın sefil ayartmalarıdır (ta ponēra deleasmata tou diabolou).<sup>29</sup> Bunlar aracılığıyla insanlığı tuzağa düşürmeye (hiposkellestirmeye) çalışır.<sup>30</sup>

Kilisenin dışında iblisler çevreye sızıp bekliyorlar. Düşünceleri, sesleri, kokuları ve görüntüleri yozlaştırarak, şeytani izlerini neredeyse hiç çaba harcamadan korumasız Hristiyanların zihinlerine bırakıyorlar. Şeytanlar, Hristiyanlar kilisede olmadığına aklımızı karartmak için her fırsatı kullanırlar. Matthaëum 11'deki Homiliae'deki bir pasajda John Chrysostom, şeytani şehir ile ilahi kilise arasında ileri geri hareket eden ruhun dönen dönüşümünü maddi terimlerle anlatır:

Şeytanın ruhunuza damgaladığı (enetyōse) harfleri (ta grammata) veya daha doğrusu izlenimleri (ta charagmata) silin ve bana, korkmadan üzerine yazabileceğim (eggrapsai) dünyevi rahatsızlıklardan arınmış bir kalp getirin. . . . Tabletlerinizi aldığımında hiçbir şeyi tanıyamıyorum. Çünkü aradığımız harfleri bulamıyorum

her gün sana yazacağım; daha doğrusu bunlar onun [mektupları], anlaşılmaz ve şekilsiz (asēma kai diestrammena). Sonra onları silip Ruh aracılığıyla kendimizinkileri yazdığımızda, ayrılırsınız. . . ona yeniden senin içindeki kendi karakterlerini değiştirme gücü ver.<sup>31</sup>

John'un görüntüleri dinleyicilerine, kilise binasını her terk ettiklerinde zihinlerine ve ruhlarına uygulanan şeytani şiddetin ontolojik sonucunu akla getiriyor. Zihin/ruh şeytanlar tarafından delinir, yaralanır, tecavüze uğrar, sakatlanır ve yaralanır; iltihaplı bir yaraya, hastalıklı ve cüzzamlı bir varlığa dönüşür.<sup>32</sup> Özellikle rahatsız edici bir pasajda John Chrysostom, bedenlenmiş bir ruhun (psychē) veya akıl yürütme yetisinin (logismon) maddi bozulmasına ilişkin psikolojik imgeleri, cinselleştirilmiş nüfuz etme ve cinsellik imgeleriyle iç içe geçirir. kusur. Hom'da. Mat.

42'de John, bedensiz "Benlik" kavramının kendisinin merkezi yönü üzerinde yargıda bulunduğu bir mahkemeyi anlatıyor: akıl yürütme yeteneği (logis-mon) veya ruh (psychē). Bu ikisi (logismon ve psychē) pasajda hızla birleşiyor ve bulanıklaşıyor; her ikisi de şeytani bir şekilde tehlikeye atılmış olarak tanımlanıyor. Benlik, John'un dışı olarak cinsiyetlendirdiği logismon/psychē'yi, içeri girmesine izin verdiği "sefil" düşüncelerin hesabını vermeye zorlar. Bu düşünceler iltihaplanır ve hatta kendilerinin kopyalarını yeniden üretirler. Bahanelerle karşı çıkıyor; o şeytandır, yalvarır: "Bana geliyor, bana komplo kuruyor, beni ayartıyor."<sup>33</sup> Aynı şekilde kendi bedenini suçlayarak kendini savunuyor: "Ben bir bedene dolandım, ete büründüm, Dünyada ikamet ediyorum (sōmati sympeplegmai, sarka endymai, kosmon oikō), yeryüzünde kalıyorum."<sup>34</sup> John, ruhu/vicdanı, kendi başına karar veremeyen, aynı zamanda tehlikeli bir şekilde üreme yetenekleriyle donatılmış, savunmasız bir kadın bedeni olarak tasvir ediyor. Ayrıca ruhu, Hristiyanların korumasına ihtiyaç duyan bakire bir kız çocuğu olarak tanımlıyor. Ancak Hristiyanlar şeytanı ondan uzak tutmak yerine onun saflığı konusunda çok dikkatsiz davrandılar:

Onun sayısız kötü düşüncelerine (ennoias ponēras) yol açarak, [ruhu] bir fahişe gibi davranmaya ve kendini kirlletmeye (molynesthai) zorluyoruz. Ve bu ister açgözlülüğe, ister lükse, ister parlayan bedenlere, ister öfkeye olan sevgimiz olsun. . . kapıları açıyoruz ve [bu tür düşünceleri] içeri çekiyoruz, [onları] davet ediyoruz ve misilleme korkusu olmadan onların onunla [ruhumuzla] karışmalarına izin veriyoruz. . . Ve bundan daha barbarca ne olabilir ki, herkesten daha değerli olan ruhumuzu görmezden gelmek ve onun bu tür sefahatçiler tarafından kötü muamele görmesine ve doyuncaya kadar onlarla birlikte bu kadar uzun süre kalmasına izin vermek? . . . [Ne zaman uyku bizi ele geçirse, ancak o zaman [düşünceler] onu terk eder; ya da daha doğrusu o zaman bile değil, çünkü rüyalarımız ve hayaletlerimiz (phantasia) ona aynı görüntüleri (eidōla) sağlar. Böylece, gün geldiğinde, bu tür fantezilerle depolanan ruh çoğu zaman bu fantezilerin gerçek performansına düşer (hē tōiauta phantazomenē psychē kai eis to ergon tōn phantasiōn ekeinōn pollakis exepese).<sup>35</sup>

Bu pasajlar Yahya'nın şeytan biliminin önemli yönlerini açığa çıkarıyor ve onun bunu kendi maddi kişilik ve özne anlayışına ne kadar sıkı bir şekilde işlediğini gösteriyor.

John, düşüncüyü şeytani yozlaşmanın temel araçlarından biri olarak tanımlayarak, sürekli bir bilişsel ve ahlaki belirsizlik durumuna hapsolmuş bir Benlik modelini tanımlıyor. Kişinin kendi düşünceleri nelerdir? Şeytanınkiler nelerdir? İkinci pasajda, bir kişinin kendi çöküşünde kazara ama aynı zamanda neredeyse kaçınılmaz olan suç ortaklığını öne sürerek bu kaygıyı artırıyor.

John, ruhu/akıl yürütme yetisini (psychē/logismon) dişileştirerek, bu iki varlığı cisimleşmiş, doğal olarak zayıf, savunmasız ve telkin edilebilir olarak nitelendiriyor. Yuhanna aynı zamanda bu iki katına çıkan varlığın doğasında bulunan kontrol edilemeyen bir doğurganlığı da ima eder. "O" (yani psychē/logismon) sadece saf bir nesne değildir, aynı zamanda sefil düşüncelerini (ennoias ponēras) ona hevesle eken şeytan tarafından da kolayca baştan çıkarılır; ruh/logismon ayrıca vücudunun kendi ahlaksız eylemleri (kökleşmiş alışkanlıklar haline gelecek eylemler) yoluyla şeytanın fantezilerini kolayca yeniden üretir. Ancak John, yalnızca saf bir kadın ruhuna cinsel saldırıda bulunan şeytanların ve iblislerin korkutucu derecede müstehcen tasvirlerini sunmakla kalmıyor. Chrysostom, tüyler ürpertici bir tavırla, Hristiyan Benliği'ndeki muhakeme yetisini, ruhun akla gelebilecek en zararlı bekçisi olarak sunar. Bakıcı, ruhun masumiyetini kıskançlıkla korumak yerine alçakça bir serbestlik sergiler ve ruhu/zihni fahişeleştirir. O halde, bu resim koleksiyonunda John, şeytani tehdidi dramatik bir şekilde güçlendirmektedir: Bir Hristiyan'ın duyuşsal algı ve değerlendirme süreçlerine dikkatsizliği, şeytani baştan çıkarma, tecavüz ve ruhun hamile bırakılmasına katılmakla eşdeğerdir.

Bu tür saldırılara karşı gerekli ahlaki savunmayı yalnızca kilise sağlayabilir; kilise bir Hristiyanı kutsal yerlere yönlendirebilir ve kutsallaştırıcı faaliyetleri aracılığıyla ruha/zihne şeytani şiddetten sığınak sağlayabilir. Yalnızca kilise, bir Hristiyanın zihni ile psişeyi/logismon'u saf olmayan düşüncelerle tekrar tekrar harap etmeye çalışan şeytanlar arasında kesin, amansız bir sınır oluşturan ritüelleri gerçekleştirir. Vaftiz, Efkariştiya ve diğer İznik ritüelleri rasyonel düşüncüyü ve özgür iradeyi güçlendirmeye yarar; kutsal ve dini ritüeller bir Hristiyan'ın zihninde gerçek Hristiyan epistemē'sini güçlü bir şekilde oluşturur; aslında bu ritüeller bunu yapmanın tek kesin yoludur. Yuhanna bu nedenle kutsal ritüelleri bir tür dini profilaktik olarak konumlandırıyor: Vaftiz ve Efkariştiya, bir Hristiyanın Antakya sokaklarında denetlenmeyen toplumsal ilişkiler dünyasına geri dönmeye izin veriyor - tabii ki Hristiyanın her zaman kiliseye geri dönmesi şartıyla. Efkariştiya'yı kabul edin veya başka bir arındırıcı şeytan çıkarma ritüeline katılın.<sup>37</sup> Sonuçta göreceğimiz gibi, Yahya vaftizi ruhu korumanın bir yolu olarak tanımlar ve/

ya da şeytani bir kasırga tarafından yutulan zihin. Başka bir deyişle vaftiz, savunma anlamında anti-şeytani koruma sağlar. Ancak vaftiz ve Efkariştiya, iblisler için de yeterli gücü sağlar. Yuhanna'ya göre, vaftiz edilmiş Hristiyanlar, "Mesih'in askerleri" unvanı altında, vaftiz ve Efkariştiya aracılığıyla kendilerine sağlanan anti-şeytani gücü alabilirler ve bunu Antakya ve çevresindeki iblisler için kullanabilirler ve kullanmalıdırlar.

şeytan onların şehrinden.

Ancak cemaatler kilisenin rehberliğine direnmiyor. Kendi ritüellerini ve davranışsal seçimlerini yaparlar. John'a göre Maiumas'a, Kalends'e ve Yahudilerin Trompet Bayramı'na katılanlar zihinleri zaten şeytani bir şekilde tehlikeye atılmış olan Hristiyanlardır; kuluçka tapınaklarında şifa ritüelleri gerçekleştiriyorlar ve gezici şifacıları ve rüya yorumcularını evlerine davet ediyorlar; gelecekleriyle ilgili kehanetlere danışır ve düşmanlarına karşı lanet tabletleri satın alırlar. Şeytan tarafından sahnelenen ve düzenlenen bu ritüel olaylarda, iblislerin Hristiyan'ın zihni üzerindeki etkisi, kişinin kimliğini ve Benlik duygusunu tamamen kaybetme noktasına kadar derinleşir.

Yahya'nın insanları vaftiz banyosuna zorlaması gerekiyor. En azından kilise dışındaki ritüel yaşamlarından çekilmek zorundalar. Sonuç olarak John, Antakya'daki günlük ritüel yaşamın canlı, dikkat çekici görüntülerini yaratıyor: düğünleri kutlamak, iş yeminleri etmek, hasta bir çocuğu iyileştirmek, Yahudi Büyük Bayramlarına katılmak, tiyatroya katılmak. Tüm bu etkinlik ve faaliyetler izleyiciye kolaylıkla tanıdık geliyor. John bu günlük anları kelimelerle resmederken, görsellerin canlı detayları izleyiciyi daha da yakınlaştırıyor; Aslında o kadar yakın ki, kilise dışındaki hayatlarına bakış açısındaki endişe verici farklılıkları birdenbire ortaya çıkarabiliyor. Cemaatinin başarısız olduğu veya görmeyi reddettiği şeylere ışık tutuyor: düğün şarkılarını şeytanlar ve şeytanlar yazıyor; aktrislerin vücutlarını daha çekici, koro erkeklerinin seslerini daha baştan çıkarıcı hale getiriyorlar; iblisler annelerin küçük oğullarını ateşlendiriyor ve sonra hahamların ve yaşlı sarhoş cadıların sunduğu şifalı muskaları güçlendiriyor; Kalendlerin gece şenliklerindeki alametlerin ve kehanetlerin arkasında iblisler duruyor.

John, dinleyicilerini ritüel yaşamlarının tüm gerçekliğiyle şaşkına çevirmeyi başarır, onları hiçbir şekilde umutsuzluk içinde bırakmayacaktır. Başka yerlerde olduğu gibi vaftiz talimatlarında da, gerçekten de şehrin damarlarında dolaşan şiddetli şeytani bir enfeksiyonu açığa çıkarmak için yaşamın yüzey katmanını soyar. Bununla birlikte, Antakya'nın veba dolu sokaklarında yürüyen Hristiyanlara vaftizin neler sunabileceğini de derinlemesine açıklıyor. Vaftiz mührü yenilmez bir silahtır; "harika bir muska gücüne ve güçlü bir büyüye" sahiptir.<sup>38</sup> "O ismi [İsa'yı] çağırın, her hastalık kaçacak, Şeytan'ın her saldırısı duracaktır".<sup>39</sup> Aynı şekilde vaftiz formülleri (apotaksi ve sin- Taksiler), yeni vaftiz edilenlere ifade ettiği gibi, şehrin kamusal alanlarında hem insana hem de şeytana karşı bir tür sözlü savaş amaçlıdır:

Bu kelime olmadan asla dışarı çıkmayın. Bu senin için bir asa olacak, bu senin zırhın, bu aşılmaz bir kule; ve bu kelimeyle alına haç işaretini koy. Çünkü sadece herhangi bir insan değil, ne de şeytanın kendisi sapıtrabilecektir/

Seni her yerde bu silahlarla görürken sana herhangi bir şekilde zarar verebilirim.<sup>40</sup>

Aşağıda, ilk olarak John'un Antakya'da yaygın olan şeytanileştirilmiş ritüellere ilişkin anlatılarını inceleyeceğiz. Daha sonra Yahya'nın vaftiz talimatlarına ve onun tartışmasına geçeceğiz.

Kişinin kendisini kronik bir şeytani ritüel yozlaşma durumundan kurtararak bu iblislerle dolu şehirde güçlü bir konum, hatta ilahi saldırganlık elde etmesini sağlayan vaftize yönelik şeytan çıkarma sürecinin bir parçası.

### Düğün Alayları

Homiliae in epistulam ve Corinthios 12'de Yuhanna bir düğünün tehlikeleri konusunda uyarıyor. "İlk çocukluktan itibaren tevazu eğitimi gören" ve gözlerden uzak bir izolasyon içinde büyüyen bakire gelin, birdenbire, düğün sonrası şenliklerin geleneği (synētheia) tarafından halkın arasına itilir.<sup>41</sup> Şeytanın kendisi, gece eğlencelerini kadınlar için yaratmıştır. Özel amacı iyi saklanmış ve korunan gelini yakalamak, onu teşhir etmek ve pazarda işlemek.

Orada en kötü dile ve şarkıya maruz kalıyor: "Dans etmek, ziller ve flütler ve utanç verici sözler (rhēmata kai aismata aischra) ve şarkılar, sarhoşluk ve eğlence ve tüm şeytanın büyük yığını (polys ho) tou diabolou phorytos) çöpler tanıtılıyor."<sup>42</sup> Bir tür "sahne gösterisi", herkesin görmesi gereken bir şehvet nesnesi haline geldiğinden, lekesiz bakire artık onların kirliliğine karşı da savunmasız:

[Gelin] kendini ahlaksız ve kaba erkeklerin, iffetsiz ve etkili saygın [erkeklerin] ortasında bulur. . . Kaçak köleler ve hükümlüler: Binlercesi ve çaresiz karakterler cezadan muaf bir şekilde diledikleri her şeyi söylemeye devam ediyorlar, hepsi alçakça ve ahlaksızlıkla dolu. Aslında haddi aşmayanlar arasında, sitemlerde ve kötü sözlerde birbirlerine üstünlük sağlamak için bir nevi şeytani rekabet vardır.<sup>43</sup>

Gelin ve arkadaşı Antiochenes, hiç düşünmeden, herhangi bir tehlikeye karşı kayıtsız veya habersiz şenliklere katılırlar. Bunun nedeni, John'un sözleriyle, "şeytanın bu şeyi geleneklerin içine yerleştirmiş olmasıdır (en synētheiai to pragma katekleisen ho diabolos)."<sup>44</sup> Eğer onlar öldürücü olandan uyanacaklarsa, John onlara şeytanın ritüel manipülasyonlarını açıklamalıdır. zararsız bir şekilde gelenek veya görenek olarak adlandırdıkları şeyin etkileri. Bu amaçla John tarihsel bir arka plan sunuyor: Şeytan, evlilik ritüelinin açıkça gelinin temizliğini korumak için yaratıldığının farkındadır. Evlilik, porneia akışının genç bakirenin vücuduna girmesini engellemeyi amaçlamaktadır. Bu engeli aşmanın bir yolunu bulmaya hevesli olan şeytan, vücudunu "bir sahne gösterisi gibi" sergileyen ve böylece şeytani safsızlığıyla ona nüfuz etme fırsatı yaratan gece eğlencesi geleneklerini ustaca tasarladı. (porneia).

Yuhanna'nın açıkladığı gibi gelenek (synētheia) veya yasa (nomos), Hristiyanları eylemleri hakkında düşünmekten alıkoymak için şeytanın tercih ettiği araçtır. İnsanlar, bedenlerinin eskimeyen ve güvenilir olduğunu düşündükleri davranış kalıplarına doğru gevşemesine hiç düşünmeden izin verirler, oysa gerçekte bu tamamen başka bir şeydir. Şeytan, kadim geleneklerin (bu durumda gece festivali) yerleştirilmesi yoluyla bir etki yaratmıştır. Antiochene gelinlerini sürekli olarak



evlilik ritüelinin düğün yatağında tamamlanmasına kadar. Aradaki birkaç saat boyunca, halka açık bir geçit töreni gelinin cesedini açığa çıkarır: meşalelerle aydınlatılır ve babasının evinden pazar yerinden geçerek kocasının evine doğru dolambaçlı bir rotaya götürülür. Açık kulakları çok geçmeden "kötü sözleriyle, şeytani uyumlarıyla düzensiz şarkılarla" dolar, bedeni her şehvetli gözün müstehcen okşamasına karşı savunmasızdır.<sup>45</sup> John kalabalığın müstehcen sözlerini ve gelinin zihnine nüfuz eden şarkılarını anlatır. ve cinsel saldırı görüntülerini çağrıştıran ruh; benzer şekilde, kolektif erkek bakışları gelinin vücudunu şiddetle tahrip ederken, erkekler, gelinin düğün yatağının mahremiyetine ulaşmadan çok önce onun bekaretini defalarca kirletiyor gibi görünüyor.

#### Kalendler

Kalendas'taki Homilia'da John, Yeni Yılın neşeli, oyalayıcı şenliklerinde gizlenen tehlikeleri açığa çıkarıyor: "forumdaki şeytani gece şenlikleri. . . şakalar, tacizler ve gece dansları (diaboliakai pannuxides tēmeron, kai ta skōmmata, kai ai loidoriai choreiai)" bir insandaki en temel içgüdüleri katalize eder çünkü o aslında "piyasada bir alayı yöneten şeytanlardır. yer (alla daimonōn pompeusantōn epi tēs agoras)."<sup>46</sup> Zanaatkarlar ve sakinlerin mahallelerinde gerçekleşen çılgın dekorasyon yarışmasından da şeytanlar sorumludur; John, eğer insanlar aynı zamanı ve enerjiyi yalnızca zekayı (dianoia) ve ruhu dekore etmeye (kallōpizein) ayırırlarsa, çok farklı, daha faydalı ruhsal arkadaşlıkları çekeceklerinden yakınıyor. İblislerin talihsiz bir yakınlık kazanması ihtimalini ortadan kaldırarak yanlarında toplanacak melekleri, baş melekleri ve meleklerin efendilerini anlatır.<sup>47</sup>

John'un, şeytanın entelektüel zayıflatma stratejisine ilişkin daha tutarlı ve kapsamlı tartışmalarından birinde, özellikle ilgi çekici olan, bir avuç faaliyeti hedef almasıdır. Yeni Yıl kutlamaları sırasında insanlar kehanetlere ve kehanetlere danışmak için tavernaları ziyaret eder. Bu kehanet biçimlerine ek olarak, günlerin gözlemlenmesi ve yeni ayın kutlanmasıyla da meşgul olurlar. Bunların hepsi, "pazarda bir alayı yöneten iblislerin" olduğu "şeytani gece şenlikleri"dir.<sup>48</sup>

Üstelik bunlar bizzat şeytanın yarattığı cihazlardır. John'a göre şeytan, bu tür etkinliklerin, insanların günlerini iyi geçirme çabalarını kasıtlı olarak raydan çıkarmanın harika bir yolunu sunduğunun farkındadır: "Ayların ve gezegenlerin döngüleri" altında yaşamak, insanları sorumluluktan kurtarır. günlük eylemlerinde hesap verebilirliğin yanı sıra; bu, şeytanın "ruhun ilerleyişini (prothymian) söndürme" çabalarının bir başka örneğidir.<sup>49</sup> "Çünkü o zavallı iblis (ho ponēros daimōn) ruhlarımızı dinsizliğe (asebeian) çekmek isteyerek bu şeyleri planlıyor ve tembellik (rhatimi)."<sup>50</sup> Dahası, bu tür faaliyetlere karışan Hristiyanlar yavaş yavaş, artık gerçekte ait oldukları daha büyük, daha geniş, her şeyi kapsayan "yukarıdaki şehri", "yönetim biçimini" unutuyorlar; ışık yerini karanlığa bırakmaz ve gün geceye dolmaz; ancak [nerede] her zaman gündüzse, her zaman ışıktır."<sup>51</sup>

Eğer birisinin gerçek vatandaşlığına dair herhangi bir anısı varsa, John o kişinin "şeytanın yöntemlerinden kaçması (tou diabolou tas methodeias) ve düşüncenin bu etkisini ortadan kaldırması (tautēn ekbalein tēs dianoias tēs psēphon)" konusunda ısrar eder ve günleri takip etmeyin."52 Başka bir deyişle, eğer insanlar, düşünceleri ve akılları üzerinde kontrol sahibi olma umuduna sahip olmak istiyorlarsa, Kalends festivaline katılmaktan tamamen kaçınmak zorunda kalacaklar.

### Tiyatro

Ioannem 60'taki Homiliae'de John, tiyatrodaki gösterilerin erkek izleyiciler için oluşturduğu tehlikeleri canlı bir şekilde tasvir ediyor:

Bu kadınları sahnede [gördünüz] ve [erkek seyirciler], onlardan sonsuz saldırılar aldıktan sonra, [kadınların] yüzlerinin bir izlenimi (yazım hataları) olduğunda, dalgalanan bir denizden daha iyi görünmeyecektir. jestler, konuşmalar, yürüyüşler ve geri kalan her şey gözlerinin önünde duruyor ve ruhlarını kuşatıyor.53

Blake Leyerle, John Chrysostom'un erkek izleyicilerin cinsiyete dayalı parçalanması tasvirine Stoacı görüş ve biliş teorilerinin nasıl rehberlik ettiğini zekice kaydetti. Erkek izleyici, bir sahne sanatçısının şehvetli gösterisini izlerken, imajından maddi olarak etkilenir/bozulur: Hristiyan erkekler "kendi gözlerinin görme yetisini ve kendi görme yetenekleriyle birlikte ruhlarını da [kirletirler] . Sahne sanatçısının bedeninden neredeyse saldırgan bir erkeklik yayılıyor ve erkek izleyicinin ruhuna ya da akıl yetisine etki ediyor. Erkeğin ruhuna yerleşen bu şehvetli görüntü, arzusun alevlerini (epitimi) körükler ve erkek, kendi cinsiyetinin görünürdeki tek sağlamlığının suç ortağı olarak çözülmesinde tamamen çaresizdir. Kaotik irrasyonel tutku hakim olur. Erkek izleyici, bakışının şehvetli nesnesine köle olmayı kabul eder. Bu tek optik olayda doğal olmayan bir hiyerarşi ortaya çıkıyor: erkek izleyicinin zihninde otoriter, cinselleştirilmiş bir kadın imgesi yükseliyor ve izleyicinin/kurbanın iradesi ve cinsiyet kimliği eriyip giderken feragat ettiği erkeksi tahakküm pozisyonunu üstleniyor. Ne pahasına olursa olsun, böylesine cinsiyetlendirilmiş bir canavarla karşılaşan bir erkek, en azından başka yöne bakmalıdır. Aksi takdirde, zayıflaması ev alanının derinliklerine ulaşacak ve aile hiyerarşileri ile güç ilişkilerinin hassas dokusunu parçalayacak.

Bir adam, ona baktıktan ve onu dinledikten sonra, ruhu köleleştirilmiş, iğdiş edilmiş ve gerçek hayatta asla sahip olamayacağı bir aktrisin gömülü imajına cenin halinde sarılmış olarak eve dönecektir. John'un sözleriyle, ruhu "çirkin ve tedirgin"dir, aslında onu tekrar görme arzusuna (epitimi) bağlı ve bağılıdır: "Ayrılrılar, ateşe verilirler ve tutsak olarak kendi evlerine girerler."55 Oldukça karamsar bir tavırla soruyor: "Karına nasıl bakacaksın?"56

Leyerle, John Chrysostom'un cinsel yıkım kavramlarını, antik optikleri ve bakışın cinsiyetlendirilmiş dinamiklerini bir Hristiyan'ın ahlaki sapkınlığını ve bunun sonucunda ortaya çıkan sonuçları tasvir ederken nasıl birleştirdiğini dikkatlice açıklamıştı.

onun yozlaşmasından dolayı meydana gelen ontolojik değişiklikler. Biz sadece Yuhanna'nın bu açıklamalara şeytani da nasıl soktuğuna dikkat çekmek istiyoruz. Hom'da özellikle aydınlatıcı bir pasajda. Mat. 7'de John, amfiteyatroyu şeytanın yeri olarak tanımlıyor ve çıplak kadın yüzücülerin yer aldığı bir su gösterisini "şeytanın çeşmesi" ve "şeytanın ağı" olarak nitelendiriyor.<sup>57</sup> En önemlisi, John, şeytanın müstehcen gösterileri manipülasyonu hakkında açık ve mekanik bir şekilde konuşuyor . kadın bedenlerinden yayılan görüntüler ve bu görüntülerin erkek Hristiyan zihninde nasıl yıpratıcı, hatta ölümcül bir epi-timi yarattığını anlatıyor. Bu pasaj, John'un Hom'daki tartışmasıyla bazı önemli paralellikler sergiliyor. Mat. 11 (yukarıda tartışıldı) bir kadın ruhuna yapılan şeytani saldırı. John burada da şeytanın düşüncelerinin (cinsel olarak) nüfuz ettiğini ve böylece savunmasız ve korunmasız bir ruhu dönüştürdüğünü tasavvur ediyor. Vaat edilen çıplak kadın yüzücüler etkinliğinden önce bile şeytan, Hristiyanı rüy

Çünkü her şeyden önce, bütün bir gece boyunca şeytan onların ruhlarını [tiyatro gösterisi] beklentisiyle meşgul eder; sonra beklediklerini onlara gösterdikten sonra onları hemen bağlar ve esir alır (edēsen euthys kai aich-malotous epoiēse). Çünkü bir fahişeye (emigēs tēi pornēi) karışmadığınız için günahtan temiz olduğunuzu düşünmeyin; çünkü onu önceden arzulayarak (prothymiai), onu işledin. Çünkü eğer arzu sizi ele geçirmişse (hypo epithy-mias katexē), daha büyük bir alev yakmışsınızdır (meizona tēn phloga anēpsas).<sup>58</sup>

John, uyurken erkeklerin ruhlarına erotik büyüler yaparak şeytani en üstün sihirbaz olarak tasarlıyor. Şeytan ve iblisler, insanların rüyalarını istila ederek, onları kendi ürettikleri arzulara bağlarlar: Bir bakıma, eklenen şeytani imge, kendini sonu olmadan devam ettirebilecek bağlayıcı bir büyü görevi görür. Burada tiyatrodan yaşanan maddi yozlaşmanın bu kavramsallaştırılması diğer pasajlarda da karşımıza çıkıyor. Hom'da. Mat. 37, John sahnenin cinsiyete dayalı yıkımını yoğunlaştırıyor:

Genç bir adam saçlarını uzun süre arkaya takıyor, kıyafetlerini değiştirerek doğasını bir kadına dönüştürüyor ve hem görünüş hem de jest olarak çabalayan hassas bir genç kadın görünümüne bürünüyor. . . . [Kadın, . . . başları açık, cesurca duruyorlar, bütün bir halkla konuşuyorlar, utanmazlık konusundaki uygulamaları o kadar eksiksiz ki; ve böylece dinleyicilerin ruhlarına tüm pisliği dökerler.<sup>59</sup>

John şunu ekliyor: "Şeytani çılgınlık" ve "şeytani hareketler" karışımında, "bir sürü iffet kadehini karıştırarak size bu kadar sert fahişelik şarabı döken şeytandır."<sup>60</sup> Bunu takiben John ilgi çekici bir uyarıda bulunuyor:

Büyücüler (goētes) de. Neredeler? Amaçsızca aylıklık eden insanları heyecanlandırmak ve dans eden adamların çok ve yüksek alkışlardan yararlanmasını sağlamak ve ölçülü yaşayanlara (sōphronousais) karşı pornai'yi güçlendirmek için [tiyatrodan] değil mi? büyücülükte (magganeias) ölümlerin kemiklerini rahatsız etmekten çekinmeyecek kadar ileri gitmiştir.<sup>61</sup>

John'un tanımladığı şey erotik büyüye benzer, ancak bu durumda büyücülük kişisel şehvetten ziyade ticari bir amaca uyarlanmıştır. Erotik büyü, bağlama büyüsünün (katadesmos) ilkelerinde kök bulur: yani, bir bireyin şehvetini başka bir kişiye bağlamak ve hatta onu arttırmak amacıyla şeytani ve doğaüstü varlıkların çağırılması. Böylece Yuhanna burada tiyatroya katılanların gösteriyi izlerken cinlerin eline düşmeyebileceğini öne sürüyor; daha ziyade, iblisler, bir tür büyü araç aracılığıyla, şüphelenmeyen, savunmasız erkek izleyicileri ahlaki açıdan yıpratıcı bir imaja bağlar. Dahası, John, nekromantik büyü veya magganeias (başka bir deyişle "ölülerin kemiklerini rahatsız etmeyi" içeren bir uygulama) uygulayan goêtes'ten bahsederken, ölümlerle cezalandırılan en iğrenç büyü biçimlerini anlatıyor.

### Daphne'nin Tehlikeleri

John'a göre şeytan Daphne'yi uzun zaman önce aldı:

Her zaman Tanrı'nın figürlerini saptıran kurtuluşumuzun düşmanı, bu alanı önceden ahlaksız gençlerden oluşan bir kalabalıkla ve iblislerin meskenleriyle (yani tapınaklarla) işgal etti ve sonra ona bazı utanç verici efsaneler bağışladı. onun zarif banliyösünü şeytana adadı.<sup>62</sup>

Şeytan, Daphne'yi sistemli bir şekilde alt üst ederek onu güzellik ve huzur dolu bir yerden, ahlaksız bir tür ahlaksızlığı sürdüren bir ülkeye ve manzaraya dönüştürdü. Banliyöye gelmeleri için zekice "genç çapkınları" baştan çıkardı ve ardından "bu kötülüğü yoğunlaştırmak isteyerek efsaneyi icat etti ve şeytani [Apollo'yu] yerleştirdi, böylece bu tarih onların ahlaksızlıkları ve dinsizlikleri için daha büyük bir yakıt olacaktı."<sup>63</sup> Efsane John'un bahsettiği tabii ki Apollon'un Daphne'yi takip etmesini içeriyor ve banliyöde yetki verilen iblis de Apollon'un kendisi.

Yuhanna ayrıca Daphne'nin tarihinde şehit Babylas'ın Apollon'un tapınağının yanına gelip iblisi mucizevi bir şekilde susturduğu kısa bölümünü de kutluyor. Daha da önemlisi, şehidin sadece görülmesi bile banliyöde ayıltıcı bir etki yaratmıştı. Sonuç olarak Hristiyanlar, insanlar Daphne'ye geldiklerinde şehit türbesini görerek "daha azap görecekler ve daha dindar olacaklar" diye Babylas türbesini akıllıca bir hareketle banliyönün girişine yakın bir yere yerleştirdiler.<sup>64</sup> Görme yetisine isim vererek . John, kişinin ahlaki dönüşümünün ve yozlaşmasının bir aracı olarak, tiyatrodaki seyirciyi ele geçiren şeytani çözülüşün tam tersi sürecini bilinçli ve titizlikle inşa ediyor:

Ahlaksız ve ahlaksız bir insanın, davranışlarında ölçülü davranması, tam bir delilikten kurtulmak gibi mucizevi bir durumdur. . . . Çünkü gençlik, umursamazlık, mantıksızlık ve şarap kişinin düşüncesini alevden daha kapsamlı bir şekilde yenebilirken, mübarek olanın çiyi, O'nun gözlerinden ve ruhlarına in

Onu gören, alevi uyutur, ateşi [durdurur] ve zihinde ezici bir tanrısal korku [yerleştirir].<sup>65</sup>

Başka bir yerde Yuhanna, şehidin türbesini o zaman ve şimdi çevreleyen "farkedilemez bir esinti"yi anlatır.<sup>66</sup> Bu, tapınağa çekilenlerin ruhlarına nüfuz eder. Bu esinti daha sonra şeytani bir şekilde çarpılmış ruhu özel bir şekilde temizler: "Onu (ruhu) her bakımdan güzel bir şekilde düzenleyerek ve her türlü dünyevi ağırlığı kaldırarak, ağır yüklü ve üzgün ruhu yeniler ve hafifletir."<sup>67</sup> Daphne'ye seyahat edip azizi görmeye gelen Babylas, ruhsal iyileşmenin "ağına yakalanmaları" için "tuzak kurma" konusunda uzmandır.<sup>68</sup>

Ancak tüm bunlar Daphne'de, Julian'ın 362'deki ziyareti sırasında Babylas'ın cesedinin Antakya dışındaki mezarlığa götürülmesi ve sonunda 380'de Antakya'daki Melet kilisesine taşınmasıyla sona erer. Ünlü şehit John'a göre banliyöyü şeytana terk etti. Ve şimdi Daphne banliyösüne seyahat edenler bunu ruhlarının ebedi kurtuluşu için büyük bir riske atarak yapıyor. 377 veya 379'da yazılan De sancto hieromartyre Babyla'da John, Daphne'nin manzarasının şeytanileştirilmesine büyük önem veriyor.

Antakya'nın dışında bir yerde Julian'ın şehit kültü kutlamalarının ilk gününde John, ertesi gün Daphne'de yapılacak bir festivali kınar. Seyircisini Daphne sokaklarını mutlu bir şekilde dolduracak genç erkek pandomimcilerin çekici vücutları konusunda uyarıyor. Festivalle ilgili açıklaması, şeytanın, onları gören herkesi baştan çıkarmak için erkeklerin bedenlerini ve seslerini nasıl yönlendirdiğine dair anlayışını ortaya koyuyor. O anda John'u dinleyenler bile güvende değil:

Yarın banliyöyü [Daphne] erkek koroları ele geçirecek. Çoğu zaman bu tür koroların görülmesi, ayık olmak isteyen kişiyi kendi isteği dışında aynı uygunsuz davranışı kopyalamaya zorlar. . . .  
Dünyevi şarkılarla, utanmaz sözlerle, şeytani gösterilerle çağrılan [Şeytan] oradadır.<sup>69</sup>

John, erkek dansçıların "şeytani gösterilerini", diğer gösteri yapan bedenleri (örneğin, tiyatrodaki şehvetli bir şekilde sergilenen kadınlar) şeytanlaştırmasını hatırlatacak şekilde tasvir ediyor. Hem Daphne'nin erkek korosu hem de Antakya'nın kötü şöhretli aktrisleri izleyiciler için duyuşsal bir tehdit oluşturuyor; Her durumda, iblislerin yönlendirdiği bedenler, izleyicinin görme ve duyma yetilerine nüfuz eden ve ruhu aşındıran sonsuz bir ahlaksız görüntü ve ses akışı yayar. Ancak burada daha fazla yorum yapılmasını gerektiren önemli ama ince bir fark var. John, tiyatro betimlemelerinde gördüğümüz gibi, izleyiciyi sahiplenilmiş ve pasif bir arzusun kölesi haline getirmek yerine, Daphne'deki izleyicinin aktif bir katılımıya dönüşmesini anlatıyor. İzleyenler eninde sonunda erkek korosundaki aynı ahlaksız ve ahlaksız karaktere bürüneceklerdir: "Bu tür koroların görüntüsü çoğu zaman ayık olmak isteyen kişiyi bile aynı dürüstlüğü kopyalamak için baştan çıkarır.

iradelerine aykırı davranışlar." John bu açıklamayı, izleyicilerinin Daphne'de Hristiyanları tehlikeye atabilecek başka hangi şeytani festivallerin düzenlendiğini merak etmelerini sağlamayı amaçlıyor. Artık Babyas bu kadar uzaktayken banliyönün şeytanla ıslanmış toprağına ayak basmaları mıydı?

### Yahudi Yüksek Bayramları ve Sinagog

386 ve 387 sonbaharının başlarında oruçlar, festivaller ve Yahudi Büyük Bayram kutlamaları cemaatinin sayısını azaltıyor. Bu süre zarfında John, Yahudi ritüellerini, daha zayıf Hristiyanları cemaatinin güvenliğinden kolayca uzaklaştıran şeytani yaratıklar olarak resmediyor. Av. Jud. 2'de Yuhanna, özellikle bu dönemde eşlerinin manevi bakımını ihmal eden ve onları "anlamsız kayıtsızlıklarından" kurtarmaya çalışmayan Hristiyan kocaları eleştiriyor.<sup>70</sup>

Bu kadınlar, herhangi bir yetkili sesin sunduğu tuzağın peşinde koşarak kolay bir av haline geldiler. John'un belirttiği gibi, şeytan bu kadın bedenlerini erkek benzerlerinden ayırmak için kolayca müdahale eder:

Şeytan, eşlerini Trompet Bayramına çağırdığında, onlar onu dinlemeye hazır oldukları için onları engellemezsiniz. Onların dinsizlik (asebeia) suçlamasıyla tutuklanmalarına izin veriyorsunuz; onların ahlaksızlığı (akolasia) sürüklenmesine izin veriyorsunuz.<sup>71</sup>

John'a göre Trompet Bayramı'nda Hristiyan eşlerin etrafı "fahişeler, effeminler ve her türlü dansçı korosu" tarafından kuşatılır.<sup>72</sup> En önemlisi, onların etrafı iblislerle çevrilidir: "Son konuşmamdaki şu mantığı duymadınız mı? iblislerin Yahudilerin ruhlarında ve bir araya geldikleri yerlerde yaşadığını bize açıkça gösterdi?"<sup>73</sup> O halde kadınlar, Yahudi bayramlarında mevcut olan ve John'un cinsel ilişkide yapılandığı şeytani bulaşmaya tehlikeli derecede açıktır. ahlaki ve teolojik terimler. Yahudi "İsa katilleri"nde bulunan günah cinleri de festivallerde asi Hristiyan eşlerle dans eder ve John derin ve anlaşılır endişesini ifade eder: "Karnızın geri gelmesinden korkmuyor musunuz?" bir iblis onu aldıktan sonra oradan mı?"<sup>74</sup>

Bu nedenle Yuhanna, Hristiyanların sinagogun yakınına gelmemeleri konusunda aynı derecede kararlıdır. Binayı defalarca şeytani bir varlık yayan görünür bir kamu anıtı olarak nitelendiriyor. Şeytanlaştırılmış yapı, Tanrı'nın terk ettiği ve şeytanın kucakladığı her şeyi kendine çekiyor:

Bir fahişenin yerleştiği yer genelevdir. Sinagog sadece bir genelev ve tiyatro değil, aynı zamanda soyguncuların ve vahşi hayvanların barınma yeridir. Çünkü Yeremya şunları söyledi: "Evin benim için sırtlan inine dönüştü."

O sadece "vahşi bir canavar hakkında" değil, "kirli bir hayvan hakkında" diyor. Ama yine diyor ki, "Evimi terk ettim, mirasımdan vazgeçtim." Fakat Tanrı bir kavmi terk ettiğinde geriye kurtuluş umudu kalır mı? Tanrı bir yeri terk ettiğinde o yer iblislerin yaşadığı bir yer haline gelir.<sup>75</sup>

Son olarak John, sinagogun kötü niyetine ilişkin iddialarını destekleyen kişisel deneyime sahip oldu. Av. Jud. 1.3.4'te, birkaç gün önce yaşadığı bir karşılaşmayı anlatmak için düşünce akışını kesiyor. Chrysostom, Antakya'daki bir sinagogun önünde iki kişinin mücadele ettiğini görmüştü. Her ikisi de Hristiyan'dır, ancak keşfedeceğimiz gibi her biri çok farklı Hristiyan kalibresine sahiptir: Kadın vaftiz edilir; Çok daha zayıf bir Hristiyan olan adam kesinlikle öyle değil. John, adamın onu isteği dışında sinagoga sürüklediği sırada kadının nasıl çaresizce yardım aradığını anlatıyor. John kadını kurtardıktan sonra, sonunda adamın kadını iş yemini etmesi için sinagoga sokmaya çalıştığını keşfeder, çünkü insanlar ona sinagogda edilen yeminlerden çok daha fazla korkulacağını bildirmiştir. başka herhangi bir yer. Yahya vaftiz kimliğini kendi etik ve ahlaki karakterizasyonu ile ilişkilendiriyor gibi görünüyor.

Ancak bu güçlü niteliklere rağmen John, izole edilmiş dişi, onu oraya getiren erkeğe rakipsiz olarak tasvir ediyor. John onu sapkın eğilimlere sahip ve şeytani dürtülere sahip bir Hristiyan erkek olarak tanımlıyor. Şeytanın baştan çıkardığı adam, kadını alt etmeye ve iradesi dışında onu sinagoga sürüklemeye çalıştı. John, adamı tamamen kontrolden çıkmış ve mantıksız davranan biri olarak tanımlıyor. Dişi "inançlı" çaresizdir, kurtarılmak için yalvarır ama kendisini daha güçlü, şeytani bir şekilde kirlenmiş erkekten kurtarmaktan acizdir. John'a "kanunsuz şiddeti (tên anomon bian)"76 durdurması için yalvarıyor. John da aynı derecede şiddetli bir tepki veriyor: "Öfkeyle yanıyordum. Öfkelenim. Ayağa kalktım. Onun bu ihlale sürüklenmesine izin vermedim (tên paranom). Onu kaçıran kişinin elinden kaptım."77 John'un dikkatle oluşturulmuş imgesinde, dini ihlal ve ritüel ihlali gerçeği, cinsel ihlal iddiasıyla karıştırılmıştır. John'un heyecan verici söylemi, eğer o oradan geçmemiş olsaydı, bu mütevazı kadının kaderinin ne olacağını düşününce, bir an için de olsa dinleyicileri ürpertmiş olmalı. Adam sonunda kendine gelip kadını neden havraya sürüklediği sorulduğunda, havranın yemin etmek için daha güçlü bir yer olduğunu duyduğunu anlatır. Başka bir deyişle John, şeytanı, adamın mantıksız düşünce ve davranışlarının ardındaki kukla ustası olarak adlandırır ve "Hristiyanların henüz gelişmemiş/başarısız olanlarının (atesterous Xristianous)" küçük çocuklar gibi çok kolay korktukları sonucuna varır.78 John her ikisini de manipüle eder. Bu anlatılar, Yahudi ritüellerinin basit zekalı ve benim önerdiğim vaftiz edilmemiş Hristiyanlar üzerindeki ölümcül, korkutucu gücünü ortaya çıkarmak için yapılıyor. Bu tür ritüeller kaçınılmaz olarak daha zayıf, vaftiz edilmemiş tüm Hristiyanları "reddedilmiş, şerefi lekelenmiş ve kınanmış adamların türbelerine" ve dolayısıyla "şeytanların yaşadığı bir yere" çekmeyi başarır.79

Her iki anlatıyı da dinleyicileri şu soruyu sormaya teşvik etmek için tasarlıyor: Basit fikirli Hristiyanlar, "şeytanların meskenlerini" terk edip kaçınılmaz olarak kiliseye döndüklerinde yanlarında ne taşıyacaklar? John, Trompet Bayramı'na çekilen Hristiyan karısını tasvir ederken, dinleyicilerini geniş bir yelpazede hayal etmeye teşvik ediyor.

kirlilik olasılıkları. Akademisyenler, bir kadının cinsel kirliliğini konu alan edebi tasvirlerin, kadının kaderi hakkında aşırı bir endişeyi ifade etmediğini gözlemlediler. Daha ziyade, mecazi olarak dış kirliliğin oikos'a ve dolayısıyla politeia'ya giriş aracı olarak işlev görür.<sup>80</sup> Şüphelenebileceğimiz gibi, John bu eşler için endişesini dile getirirse de, daha çok onların bir iblis (veya Hristiyan hane halkına şeytani bulaşma/

toplum. Kadınlara hitaben yaptığı retorik konuşmasında (aşağıda daha ayrıntılı olarak alıntılanmıştır) şu sonuca varır: "Öyleyse lütfen bana açıkla, cinlerle dans ettikten sonra havarilerin toplanmasına geri dönme cesaretini nasıl buluyorsun??"<sup>81</sup>

John topluluğun bütünlüğünü korumaya çalışıyor. İtaatkar cemaatler, dindar olarak rastgele cinsel ilişki kuran eşlerin bedenlerinde evlerine yasa dışı olarak sokulan bir Yahudi salgınıyla karşı karşıya kalmamalı. Yahudileşen bireysel bir bedene giren her şey, farkında olmayan bir Hristiyan topluluğuna kolaylıkla daha da kayabilir. Şeytani ele geçirimin doğası böyledir; tek bir Yahudileştiricide başlangıçtaki ve sınırlı bir tezahürden hızla genişleyerek tüm bir topluluğu ele geçiren bir ahlaksızlık ve kötü niyet salgınına dönüşür. Bu nedenle Yuhanna bu tür bireylerin kiliseden uzak tutulması konusundaki ısrarında kararlıdır.

John'un kaygısının toplumun saflığını korumakla sınırlı olduğunu ileri sürmek dar görüşlülük olur. Daha da önemlisi, her iki anlatıda da kilisenin ayinlerinin ritüel saflığını korumaya niyetlidir. Av. Jud. 2'de şeytan, kadınları sinagoglara ve Yahudi kutlama yerlerine çekiyor, orada Yahudi (şeytanlaştırıcı) ritüel uygulamaları aracılığıyla insanlarla kaynaşıyorlar. John sahneyi müstehcen bir şekilde tasvir ediyor. Bir tür cinselleştirilmiş/

şeytani saldırı. Böyle yerlerde, kadın pervasızca Yahudilik yaparak kolaylıkla şeytani bir kirliliğe yakalanabilir. John'un karısına doğrudan hitap etmesi özellikle ilgi çekicidir:

Cinlerle dans ettikten sonra havarilerin topluluğuna geri dönme cesaretini nasıl buluyorsunuz? Dışarı çıkıp Mesih'in kanını dökenleri bir araya getirdikten sonra nasıl geri dönüp O'nun kutsal şölenine bizimle katılıp O'nun değerli kanından pay alırsınız? Titremiyor musun? Bu tür hakaretler yaptığınızda korkmuyor musunuz? Bu ziyafete bu kadar az mı saygı duyuyorsunuz?<sup>82</sup>

2 Korintliler 10 ile benzerlikler açıktır: Şeytanlarla ve şeytanlarla aynı masayı paylaşmayın.

kiliseye dönmeyi ve Efkariya'ya katılmayı umuyorum. Yuhanna, Trompet Bayramı'nı, bir Hristiyan'ın şeytani bir enfeksiyon kapması ve sonunda onu İsa'nın masasına taşıması için şeytanın en iyi ritüel ortamı ve senaryosu olarak çerçevesiyor.

Bu olaylar sırasında, "Mesih'in kanını dökenler" ve şimdi cinlerin istilasına uğrayanlar, Hristiyan bedenlerine karışabilir ve şeytani bulaşmalarını Hristiyan topluluğuna aktarabilirler. Bu noktada, bu şeytani bulaşma vaftiz edilenlerin ruhlarına ne kadar kolay yayılabilir ve sonra da Efkariya kanını bozabilir? John, şeytani aktarım korkusunu açık bir şekilde dolaylı olarak aktarıyor



ziyafete katıldıktan sonra Yahudileştiricinin dini ayrıcalıklarına ilişkin talimatlar. Vaftiz edilmemiş bir Yahudi, kilise kapılarının dışında tutulmalıdır. Ancak eğer bu kişi "inançlı ve zaten inisiye olmuşsa" "kutsal sofradan kovulmalıdır."83

Her iki anlatıda da (vaftiz edilmiş kadın ve dik başlı eş), Yahya, Yahudi ritüelinin şeytani niyeti ve şeytani ontolojisi olarak gördüğü şeyi ortaya koyuyor. Yemin etmeyi ve Trompet Bayramını, zayıf fikirli Hristiyanları (yani kadınları) cezbeden tuzaklar olarak tasvir ediyor; bu kişiler daha sonra kirleniyor ve şeytani bulaşmasını diğer Hristiyanlara yaymak için gönderiliyorlar. kutsal Hristiyan ritüelleri. Böylece Yuhanna bu olayları Yahudi ritüelinin doğasında var olan gücü meşrulaştırmamak veya reddetmek için tanıtıyor. Aksine, Yahudi ritüellerinin son derece güçlü ve bu güç nedeniyle tehditkar olduğunu öne sürüyor. İblisler, Yahudi ritüellerini geride bırakarak onları, Hristiyanları baştan çıkararak şeytani bir şekilde yozlaştırabilecekleri karanlık, sapkın bir güce dönüştürdüler. Bu şekilde iblisler, kutsal Hristiyan uygulamasının özüne bulaşmak ve onu kirltmekten başka bir şey yapmaya kalkışmazlar.

#### ÇÖZÜM

Hastalık, yoksulluk, kıtlık, doğal afetler, imparatorluk yönetimi ve savaş, sosyoekonomik durumu ne olursa olsun herkesin sağlığına ve uzun ömürlülüğüne zarar veriyor. Konstantin bu zorlukları ilginç bir şekilde tanıyan bir yasa çıkarır. Yasadışı sihir ile şifa ilacı arasındaki ayrıma işaret eden Codex Theodosianus 9.16.3 (MS 319), "sihirli sanatlarla (magicis accincti artibus) donatılmış adamların bilimini (scientia)" kınamaktadır.84 Herhangi birine zarar verdiği keşfedilen kişiler ağır cezalara çarptırılıyorlar. Ancak daha sonra yasa, insan vücudunun iyileştirilmesine yönelik Hristiyan olmayan çarelere izin vererek tamamen sapıyor. Kanun aynı zamanda doğal afetlere karşı koruma sağlayan ritüel eylemleri de barındırıyor. O halde, dördüncü yüzyılın başında imparatorluk hukuku esasen ritüel çözüm yollarını yasallaştırıyordu. Ancak dördüncü yüzyıl ilerledikçe Hristiyan ritüelleri kamusal alanlarda giderek daha sağlam bir zemin kazanıyor. Dini ritüeller, istasyon ayinlerinde kiliseden sokağa taşar; Şehit tarikatları uzak mezarlıklardan şehir merkezine doğru ilerliyor. Ve çare çok geçmeden artan şüpheler altına girer.85

1. bölümde belirtildiği gibi, John bu tür bir avuç ritüel uygulamayı şeytanlaştırıyor. John'un görüşüne göre, büyü dualar, kuluçka uygulamaları ve şifacılar tarafından üretilen muskalar gibi küçük ve hareketli faaliyetlerin çoğu, dini otoriteye yönelik bir tehdit oluşturmaktadır. Uygulamalar genellikle özel, kapalı alanlarda yapılır; Çoğu durumda gezici şifacılar bu ritüelleri Hristiyanların ev ortamında gerçekleştirirler. henüz dini otorite tarafından sömürgeleştirilmemiş bir ortam. Dahası, ritüel uygulamaların bu alanı öncelikle hastalarla ilgilenenleri, diğer bir deyişle kadınları ilgilendiriyor. John cemaattekilerin sarhoş yaşlılara gitmesinden şikayetçi

hastaları iyileştirmek veya çocukları korumak için muska (ta periapata) ve büyülü sözler (epōidai) yapıp satan kadınlar (graōdeis efsanesi);<sup>86</sup> ayrıca, apotropaik koruma için nehir adlarını bileklerine saranları (heterai potamōn ona-mata) azarlıyor. periaptousi) ya da aptalca bir çocuğu kolayca alabileceğine inandıkları nazardan korunmak için kül, is ve tuz serpin (ophthalmos herpase to payion).<sup>87</sup> Bunların hepsini "Şeytan'ın hileleri" (tauta ta satanika) olarak reddediyor. ; ē satanikē ennoia; methodeia diabolikē).<sup>88</sup> Bu tür ritüeller putperestlik anlamına gelir ve kurtuluşu tehlikeye atar. Hem burada, hem de Hom'da oldukça açık. Sütun 8'de ve ayrıca Cateche-sis ad illuminandos 12'de bu "cihazların" hiçbirine ihtiyaç duyulmadığı; insanlar yalnızca İsa'nın çarmihına güvenmeli ve şifa için yalnızca haç işaretine güvenmelidir:

Haç'ın ne kadar inanılmaz bir sonuç elde ettiğinin farkında değil misiniz? Vücudun sağlığı açısından güvenilebilecek bir şey değil mi? Bütün dünyayı ayağa kaldırdı. Peki bu konuda cesaret alamıyor musun?<sup>89</sup>

Evin özel, düzenlenmemiş ritüel alanlarını gezici bir şifacıya açmak, yapılabilecek en tehlikeli şeylerden biridir. Yuhanna, böylesine aptalca bir daveti uzatarak kişinin Hristiyan kurtuluşundan daha azını riske atmadığını iddia ediyor. Demek istediğini anlatmak için özellikle tanıdık bir ritüel figürünü, aşağılayıcı terimlerle "sarhoş yaşlı cadı" olarak tanımladığı yaşlı bir kadın şifacıyı sunuyor. John, ondan bu şekilde söz ederek onu kasıtlı olarak Yunan-Romen edebiyat anlatılarındaki kadın büyücülerle aynı hizaya getiriyor. Alay kesinlikle onun otoritesini baltalamanın etkili ve retorik olarak tercih edilen bir yoludur.

John, dini tarikatlar konusunda eğitimsiz ve deneyimsiz insanlar Hristiyan ritüel şifasını uyguladığında neler olabileceğinden endişeleniyor. Bu "sarhoş yaşlı cadı", kendi Hristiyan statüsüne dayanarak otoriteye sahip olduğunu iddia ediyor. Dualarında sadece Allah'ın ismini kullanır. Ancak John'a göre onun kararsız ritüel statüsü ve karizmatik otoritesi onu diğer güçlere açık bırakıyor. Tahmin edilebileceği gibi şöyle beyan ediyor:

Bu nedenle özellikle nefret ediyorum ve ondan uzaklaşıyorum, çünkü o, Allah'ın adını küstahça kötüye kullanıyor. . . . Çünkü cinler bile Tanrı'nın adını çağırıyorlardı ama yine de cinlerdi.<sup>90</sup>

John'un uyarıları serttir: Çaresiz bir annenin, sözde Hristiyan kardeşlerinin, Hristiyan bir evde ciddi bir kozmolojik krize yol açabileceği şifa ritüellerini kabul etmesi: "Haç kesinlikle şerefsizdir; bu takılar (gram-mata) ondan önce tercih edildi. İsa kovuldu."<sup>91</sup> Daha da korkutucu olanı, Hristiyanlığın geleceğinin kaçınılmaz kadın zayıflık anlarına bağlı olmasıdır. Bir anne ya da hemşire hasta bir çocuk için bu tür bir şifa aradığında, "İsa kovulur ve sarhoş bir yaşlı kadın getirilir. Şeytan dans ederken gizemimiz ayaklar altına alınır."<sup>92</sup>

Kristolojik ritüel konuşma ve ritüel eylemle ilgili örtülü mesaj açıktır: Mesih'i içeren veya Mesih'i işaret eden herhangi bir konuşma veya eylem şeytanı uzaklaştıracaktır.

örneğin, Creed, vaftiz formülleri, Mesih'le birleşme beyanı (syntagē), haç işareti. Bu ritüel eylemler dil ve jest açısından çok güçlü, kozmogonik unsurlar içerir. Ancak ritüeller, iblislerin hakim olduğu duyusal bir ortamda gerçekleşir; dolayısıyla Kristolojik konuşma ve eylem, dini bir aracıyı, ilahi olarak başlatılan ve katılmaya hazır birini gerektirir. Şeytanlar, Tanrı'nın telaffuz edilen isminin ve bir insanı vaftiz edilmemiş bir durumdan vaftiz edilmiş bir statüye dönüştürmeyi içeren herhangi bir ritüel konuşmanın kenarlarında toplanır; iblisler, vaftiz edilmemişleri ve rütbesi verilmemiş olanları veya sadece bir dereceye kadar hazırlıksız olan ve bu formülleri uygunsuz bir şekilde kullananları hevesle beklerler.

John ayrıca Adversus Judaeos vaazlarında iyileştirme konusuna da değiniyor. Ateş, hastalık ve hastalık durumunda cemaatler muska şifası aramak için sinagoga (kayda değer kutsal gücün olduğu bir yer) giderler. Muska üreten Yahudi şifacılar tepkisi, eve giren kadın şifacılar yönelik saldırısına benzer. İblisler ritüel şifa uygulamalarına katılırlar; aslında hastaları sihirli tedaviler kullanmaya ikna etmek için sıklıkla hastalığa neden olurlar. Böyle bir şifayı kabul etmek, Mesih'in enkarnasyon, çarmıha gerilme ve dirilişte tesis ettiği soteriolojik "şifayı" tehlikeye atar. Ancak John'un sarhoş yaşlı cadılara ilişkin tanımları, Yahudi şifacılar yönelik saldırısından temel bir açıdan farklıdır. Adv'deki kısa bir sözün yanı sıra. Jud. "Büyücüler ve büyüçülük tacirleri" olan ve acı çekenlere yalan söyleyerek muskalar, büyüler, tılsımlar ve büyüler sunan Yahudilerin 8'i, ritüelist insan, yarattığı görüntülerden hızla silinip gidiyor.<sup>93</sup> Bunun yerine John, dinleyicilerini şunu yapmaya teşvik ediyor : yarı saydam bir Yahudi derisinin içinden karanlık bir şekilde kan akan iblisleri hayal edin:

Keşke [iblisler] insan bedenlerini öldürmeseydi, [iblisler] insanlara karşı komplo kurmasaydı. Ama yapacaklar. İblisler insanları Cennetten attılar ve onları yukarıdan gelen şereften yoksun bıraktılar. [Şeytanlar] vücutlarını iyileştirebilecek mi? Bu çok saçma, sadece hikaye. İblisler nasıl komplo kuracaklarını ve zarar vereceklerini biliyorlar, tedavi etmeyi değil. Bedenini iyileştirip ruhunu yok mu edeceksin?<sup>94</sup>

Yuhanna hiçbir zaman Yahudilerin, iblislerin Hristiyanları Yahudi iyileştirme büyüsüyle baştan çıkarma çabalarına suç ortağı olduklarını beyan etmez. Yuhanna hangi ritüellerin söz konusu olduğunu da belirtmez. Gerçek uygulamalar ve ritüel nesnelerle ilgili kasıtlı olarak belirsiz terimlerle konuşuyor; anlaşılır bir şekilde, bu durum birçok bilim insanının bu tür Yahudi çözümlerinin tarihselliğinden şüphelenmesine neden oldu. John'un açıklamalarının belirsiz doğasına rağmen, başka yerlerdeki şeytan bilimiyle tutarlı olan birkaç önemli nokta konusunda nettir. Bazı Yahudi (yani Hristiyan olmayan) ritüel şifa vaadinin arkasında şeytani faillik ve ikiyüzlü amaç yatmaktadır. Benzer şekilde, John'a göre ritüellerin kendisi de gerçekten işe yarayabilir, bu da onları daha da çekici kılmaktadır. Yahudi/şeytani ritüeller ateşi dindirebilir, yaraları iyileştirebilir ve hastalıkları iyileştirebilir ama bunun ruha maliyeti nedir?

John, görünürdeki ritüel şifa armağanının derinliklerinde gizlenen şeytani tehlikeyi ifade ediyor:

Yahudiler, büyüleriyle (epōidais) ateşinizi rahatlatıyor gibi görünseler de, onu hafifletmiyorlar. Vicdanınızı (syneidos) daha tehlikeli bir ateşle tehlikeye atıyorlar. Her gün pişmanlığın acısını hissedeceksin; Her gün muhakeme gücünüz (logismos) sizi kırbaçlayacak. Peki vicdanınız (syneidos) ne diyecek? "Tanrı'ya karşı günah işledin, O'nun Yasasını çiğnedin, Mesih'le olan antlaşmanı bozdun. Önemsiz bir rahatsızlık yüzünden inancınıza ihanet ettiniz. . . . Aslında kiliseye nasıl bir vicdanla (syneidos) gireceksiniz? Rahibe ne tür gözlerle bakacaksın? Kutsal ziyafete hangi ellerle dokunacaksın? Oradaki kutsal yazıların okunmasını hangi kulaklarla dinleyeceksiniz?"

95

Bu pasajda Yuhanna, Yahudi ritüel şifasını Hristiyan ritüeline taban tabana zıt olarak konumlandırıyor. Bunu sadece Yahudi ve Hristiyan ritüellerini zıtlıştıracak şekilde değil, aynı zamanda her ikisine de katılmaya çalışan kişinin somutlaşmış kimliğiindeki sürdürülemez paradoksa odaklanacak şekilde yapıyor. John, bu tür ihlalci ritüel eylemleri teşvik eden iç hain güçlere karşı mücadele eden, hızla parçalanarak Hristiyan kimliğini kontrol altında tutmaya çalışan bir vicdanı tasvir ediyor.

Bu pasaj bize Hom'da vicdanın ruhla mücadelesini de hatırlatıyor.

Mat. 42, yukarıda tartışılmıştır. Burada, tehlikeli düşüncelerle savaşmak yerine, Benliğin kurucu yönleri, tehlikeli ritüel davranışlara girişme ihtimali üzerinde mücadele eder. John'a göre kişi, Yahudi ritüeline katıldıktan sonra yabancı, bilinmeyen bir varlığa dönüşme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Şimdi hangi kulaklar, hangi gözler, hangi eller Efkaristiya'ya katılıyor? Bu beden hâlâ vaftiz edilmiş bir Hristiyanın birleştirilmiş parçalarından mı oluşuyor? Yoksa bu, yok edilmiş, kilisenin mahrem bölgelerine taşınan ve Hristiyan ritüellerinin en kutsallarını kirleten şeytani bir kaba dönüştürülmüş bir ruh mu? Sinagoglar iblislerin barındığı yerlerdir. Yahudiler bizzat iblislerin meskenidir. Bir Hristiyan, kiliseyi iblislerin meskenine dönüştürmeden önce kaç tane Yahudi ritüeli gerçekleştirebilir?

Şeytan Çıkarma ve Vaftiz: DÖNÜŞ

ŞEYTANI BİR ŞEHİRDEKİ MASALAR

Vaftiz talimatlarında Yahya Chrysostom, vaftiz edilmemiş bir Hristiyanın iblislerle dolu olduğunu beyan eder. Onun zihni "kapısı olmayan terk edilmiş bir han", "vahşi hayvanlar için bir sığınak, cinler için bir meskenidir."<sup>96</sup> Yuhanna suçu doğrudan Antakya şehrine yüklüyor. Vaftiz edilmemiş ruh (psychē) ve zihin, ya da daha doğrusu muhakeme yeteneği (dianoia), kusurlu, deforme olmuş bir varlıktır. Kentin tiyatrolarında, hipodromunda, hamamlarında, sinagoglarında, pazar yerlerinde, pagan mabetlerinde, tapınaklarında, heykellerinde ve sapkın kiliselerinde Antakya'nın şeytani maddiliğine maruz bırakılan Yavaş yavaş, istikrarlı bir şekilde, ruh/zihin "buruşuk", "benekli", "çirkin" ve "deforme olmuş" bir canavara dönüşür.<sup>97</sup> Bu nedenle Yuhanna, vaftiz edilenlerin kendilerini bu ruhsal açıdan deforme edici ortamdan mümkün olduğunca ayırmaları konusunda ısrar eder. vaftizden önce ritüel hazırlıkları.<sup>98</sup>

John Chrysostom'un açıklamaları parçalı olsa da, şeytanın ruhları ve zihinleri yozlaştırma araçlarına ilişkin teorileştirmesine değerli ve ilgi çekici bir bakış açısı sağlıyor; bu, Antakya ve Daphne'nin sosyal ve topografik bağamlarıyla doğrudan bağlantılı olduğu anlamına geliyor; John'a göre şeytani yozlaşma ve/veya ilahi temizlik medyası, özellikle konuşma ve dil uygulamaları etrafında dönüyor. Üstelik John, konuşma uygulamalarını doğrudan ruhun/zihnin iyileşmesine bağlar. Bu bölümün geri kalanında John Chrysostom'un vaftiz ritüel sürecini nasıl inşa ettiğini inceleyeceğiz. Dilin oldukça güçlü ontolojik ve kozmolojik kuramsallaştırılmasına ve özellikle kentsel alanda belirlediği kutsal ve kutsal sözcüklerin dönüştürücü gücüne özellikle odaklanılacaktır. Bu bölümün ilk yarısında ortaya koyduğumuz gibi John, özellikle Antakya şehrine bağlı şeytani bir patolojiyi tasvir ediyor. O halde vaftiz talimatlarında manevi savaşın sözlü taktiklerini (aynı zamanda davranışsal eğilimleri) önerir: vaftiz edilmiş bir Hristiyan "cesur konuşma" ( parrhesia) aracılığıyla bedensiz güçlerle rekabet eder.<sup>99</sup>

Geç antik çağın büyümlü dünyasında yaşayan Kartezyen öncesi bir kilise babası olarak John, cemaatine ahlaki dürüstlüğün önemini aşılama için "psikolojikleştirme" yapmaz veya şeytaniliği yalnızca retorik bir araca indirgemez. Aksine, Yahya'ya göre vaftiz edilen kişi şeytanın diliyle konuşursa, ruhuna zarar verir ve onu deforme eder. Burada yine Gregory A. Smith'in can alıcı gözlemleri aklıma geldi. Smith, iblis bilimi ve çilecilik/manastırcılık üzerine son zamanlardaki teorik açıdan sofistike araştırmalarda, iblisin söylemsel "topolarına" ağır basan bir ilgi uğruna iblisin fiziksel karakterini ihmal etme veya bir kenara atma eğiliminin şimdi bile farkına varır.<sup>100</sup> Şeytani olanın elle tutulur maddiliğini göz ardı etme eğilimi, genel olarak şeytan bilimi ve çileciliğin yorumlanmasına yönelik edebi-eleştirel olduğu kadar psikanalitik yaklaşımın da bir parçasıdır.<sup>101</sup> Bu nedenle özellikle (yani akademisyenlerin makaleleri ) -Şeytani maddesellik meselesinin Kartezyen ihmali veya bundan rahatsızlık duyulması), yorumumuza başkanlık etmesi için kültürel tarih ve antropolojinin iç içe geçmiş perspektiflerini seçtim.

Bu, büyümlü bir dünya görüşünde ritüel pratiğin ve bedenin (ve bedenlenmiş olanın) etkililiğine odaklanmayı sağlar.

Katekümenler, katkümenliğe ilk giriş törenini geçtikten sonra, rahipler ve şeytan kovucular, adayların bilişsel ve algısal yetilerindeki deformasyonu (amorfi) onarma ve yeniden şekillendirme görevine yönelirler.<sup>102</sup> Ruhları deforme olan erkekler ve kadınlar, bunu yapamazlar . vaftiz olun. John'un açıkladığı gibi, günlük şeytan çıkarma işlemleri bu süreçte çok önemli bir araçtır ve "şeytan kovucuların sözlerinde" var olan güç mutlaklıktır.<sup>103</sup> "İblis şiddetli ve zalim olsa bile, bu korkunç sözlerden ve Her şeyin ortak Efendisi'nin yakarışıyla, tüm hızıyla geri çekilmek zorundadır."<sup>104</sup> Yahya, vaftizin kendisini, ruhun/zihnin deforme olmuş (amorfi), uzlaşmaya uğramış bir durumdan aşamalı olarak hareket ettiği olumsal, uzun bir ritüel süreçteki son ayin olarak anlar. ve kararsız durumdan temizlenmiş, sağlam,

ve müstahkem devlet. Son olarak vaftiz mührü, ruhu her türlü şeytani yozlaşmaya karşı kapatır; Yahya'nın sözleriyle, vaftiz edilen kişinin üzerine İsa Mesih aracılığıyla damgalanan haçin görüntüsü "tüm iblisleri titretirdi."<sup>105</sup> Yahya, vaftiz dönüşümünün çok boyutlu doğasını aktaran ritüel sürecin görsel olarak ikna edici bir tasvirini sunuyor. Elbette John'un dönüşüm fikrini sosyolojik bir perspektiften okuyarak fikir sahibi oluyoruz. Ancak ritüeli ontolojik ve kozmolojik bir perspektiften ele alana kadar görüşümüz oldukça sınırlıdır. Vaftiz edilenler "yeni mühürlenmiş, Mesih'in seçilmiş askerleri"ne dönüştürüldü. Onlar Pavlus'un 2 Korintliler 5:17'de tanımladığı "yeni yaratılıştır". John dönüşümü bilişsel terimlerle açıklıyor:

Tanrı'nın lütfu (charis) bu ruhlara girmiştir ve onları yeniden şekillendirmiştir (meteplase), onları yeniden biçimlendirmiştir (meterrhythmese) ve onları olduklarından farklı kılmıştır (allas ant' allön autas eirgasato). Onların özünü değiştirmede, fakat onların iradesini (tên ousian metabalousa alla tên proairesin metaskeuasasa) değiştirdi, zihnin gözleri mahkemesinin artık hatalı bir düşünceyi benimsemesine izin vermedi (tôn ophalmôn tên dianoiās to kritērion ouk aphieisa), ama onları dağıtarak gözlerini kör eden sis (lēmēn), Allah'ın lütfu onlara kötülüğün çirkin çirkinliğini ve erdemin parlayan güzelliğini olduğu gibi görmelerini sağladı.<sup>106</sup>

Vaftiz edilmiş bir Hristiyan, dönüşümden sonra, etrafını saran duyuşsal belirsizlik sisindeki ince farkları ayırt etmeye başlayabilir. Sakramental ritüeller, vaftiz edilen kişiye, şeytani hasara uğramış zihni aydınlatma veya onarma ve ayrıca bu zihni daha sonraki şeytani saldırılardan koruma gücü verir. Şeytani düşmana karşı ideal saldırı aracı, bu amaca uygun, iyi bilinen kamusal ritüelleştirilmiş konuşma biçimidir - parrhesia'nın Hristiyanlaştırılmış bir versiyonu: yani şeytani düşmanla cesurca ve özgürce konuşmak.

John, dönüşümün ontolojik ve kozmolojik yönlerini iletmek için canlı mecazi bir dil kullanıyor. İlk talimatında (Catech. illum. 1.5-16), vaftiz edilenleri babasının evindeki yeni bir gelin gibi duyuşsal düzende (epi tōn aisthētōn) ayakta dururken tasvir eder.<sup>107</sup> Gelinin baba soyu başlangıçta saftı, ancak sonradan Adem ile Havva'nın düşüşünden sonra, kirli iblisler gelinin ruhunu serbestçe istila etmiş ve deforme etmiştir (amorfia); Bundan sonra, durmaksızın, sarhoşluk, ahlaksızlık ve diğer asi davranışlarla sonuçlanan putperestliğe girer. Sonunda Mesih gelinin ruhunu dönüştürerek vaftiz yolunu açar. Vaftiz ritüeli süreci aracılığıyla birey, damadın evine manevi düzene (ta pneumatika) katılmak için kişinin ruhunu veya zihnini bozuk duyuşsal düzene bağlayan bağları gevşetmeye çalışır.<sup>108</sup> Kişi başarıyla vaftiz edilirse, artık şeytani biçimde deforme olmuş insanlığın bir üyesi değil, Hristiyan bir asker olacaktır. Manevi tarikatlardan biri olarak artık Antakya sokaklarında duyuşsal çevrenin tuzaklarından etkilenmeden yürüyebilecektir.

Başka bir yerde Yuhanna, sözleşmeler ve anlaşmalar dilini kullanarak ruhun/zihnin bu dönüşümünü anlatır ve Şeytan'dan Mesih'e geçişi hukuki terimlerle ifade eder. İnsanlığın başlangıcında Tanrı, Şeytan ile insan arasında "mirasımızın sözleşmesi (cheirographon patrōn)"109 olarak bilinen resmi bir düzenleme kurdu. Adem bu sözleşmeyi düşüyle birlikte yazar. Sonraki nesil insanlar bu çıkarı kendi başarısızlıklarıyla birleştirdiler: "Bu sözleşmede (cheirographon'a) bir lanet, günah, ölüm ve yasanın kınanması yazılıdır."110 Hom'da . Sütun 6, Yuhanna, İsa'nın çarmıha gerilmesinin sözleşmeyi bozduğunu ileri sürüyor. İsa, insanın Şeytan'a köleleştirilmesine yetki veren fermanı alarak ve onu "Çarmıha Çivileyerek" (Kol. 2:14), insanlığın borcunu sildi.111 Ölümü yok etti ve şeytana boyun eğdirdi. Kozmoloji o anda değişiyor. Yuhanna, De coemeterio et de cruce'da, İsa ile Şeytan'ın ilk savaşının tüm evrene yeni bir hiyerarşik düzenin habercisi olduğunu bir kez daha açıklıyor:

Korkunç bir düşmanı mağlup eden soylu bir kralın, düşmanın ve birliklerinin zırhlarını, kalkanlarını ve silahlarını yüksek bir ganimet standına asması gibi, şeytanı yendikten sonra tüm [şeytanları] asan İsa da aynı şekildedir. şeytanın silahları. . . Çarmıhta bir zafer anıtı gibi yüksektir ki, göklerdeki tüm güçler, aşağıda yeryüzündeki insanlar ve fethedilen kötü iblisler onları görebilsin.112

Çarmıha gerilme, Şeytan'ın insanlıkla olan sözleşmesini tamamen ortadan kaldırmadı; İsa'nın niyeti de bu değil. Bunun yerine çarmıha gerilme olayı sözleşmenin yeniden müzakere edilmesini etkiledi. Şeytan'la mevcut anlaşmalarında kalmayı seçenler için bağlayıcı maddeler her yeni günahla birlikte artacaktır.113 Mesih'le daha sağlıklı bir sözleşme ilişkisine geçmek isteyenler bu düzenlemeye hazırlanmak için Lenten katkūmenliğine girebilirler. Böylece, Yahya çarmıha gerilmeyi, vaftiz edilenin vaftiz sırasında ve daha sonra Mesih'in bir askeri olarak kendi savaşlarında Şeytan'a karşı kazandığı zaferin habercisi olmak için de anlıyor.114 Sözlü vaftiz formülleri ve İman'ın 114'teki duası Paskalya Günü, vaftiz-and içinde Mesih'le yapılan yeni bir sözleşmenin özünü üretir: "Bu imza oldu, bu anlaşma, bu sözleşme (touto cheirographon egeneto, touto synthēkē, touto grammateion)."115

Yuhanna'nın evrene ilişkin görüşü, onu her insanın ya Mesih'le ya da Şeytan'la bir sözleşmesi olduğu konusunda ısrar etmeye yöneltiyor. Onun kozmolojisinde kişi "özgür bir fail" olarak hareket edemez. Dahası, vaftizden sonra, eğer kişi Mesih'le olan yeni sözleşmeye dikkat etmezse, eski sözleşmeyi yeniden diriltmek oldukça mümkündür. Yeni görevlerini ihmal edenler, Mesih'le olan ittifaklarını geçersiz kılabilir ve Şeytan'a olan köleliklerini yeniden kurabilirler. Kişinin Mesih'le yaptığı sözleşmeyi sürdürmek için, Mesih'in bir askeri ve Şeytan ile cinlerinin düşmanı olarak yükümlülüklerini yerine getirmesi gerekir.116 Üstelik Yuhanna'nın dili özellikle önemlidir.

Ruhsal savaş onun Hristiyan ritüel kimliği kavramının merkezinde yer alır. O konuşuyor

aretē ile donatılmış ve “bedensiz güçlerle savaşıma” (tais asōmatois hamillasthai dynamesi) yeteneğine sahip, yeni vaftiz edilmiş Hıristiyan askeri.<sup>117</sup>

“Manevi savaşı” tam olarak tanımlayan şey 3. bölümün konusudur.

#### ŞEYTAN ÇIKARMA

Catech'te. İşçim. 2'de Yuhanna vaftiz öncesi şeytan çıkarma işlemlerine ilişkin en doğrudan açıklamayı sunuyor:

Günlük talimatlardan sonra neden sizi şeytan kovucuların sözlerine (epi tas tōn exorkizontōn hymas phōnas parapempomen) gönderdiğimizi anlamanız gerekir. Çünkü bu ayın plansız ya da amaçsız gerçekleşmez, fakat göksel Kral içinizde ikamet edecektir; işte bu yüzden, siz bizim uyarımızı aldıktan sonra, bu işle görevlendirilen [şeytan kovucular], sanki belli bir evi yaklaşan bir kraliyet ziyareti için hazırlıyorlarmış gibi, bu korkunç sözlerle entelektüel fakültenizi temizlediler ve her sefil yapay zekayı zorladılar. kaçmak ve entelektüel yeteneğinizi kralın huzuruna layık kılmak.<sup>118</sup>

Vaftiz öncesi şeytan çıkarma işlemleri gereklidir çünkü vaftiz edilmemiş zihin, kirli iblisler (tois akathartois daimosin)<sup>119</sup> tarafından tamamen yozlaştırılmıştır ve ruh deforme olmuştur (amorfia). Tiyatroda veya hipodromda yıllarca süren boş veya tehlikeli konuşmalardan (örneğin, yemin etmek veya tanımlamalar veya katadesmoi gibi büyürlü ritüellere katılmak) sonra zihnin keyifsiz hali kaçınılmazdır. Bu sosyal davranışlar ve ritüel eylemler, şeytana, davranışsal sarhoşluğa (methe) ve ahlaksızlığa (akolasia) yol açan tutkuları alevlendirerek insanlığı tekrar tekrar "tuzaklamak" için mükemmel bir fırsat sağlar. Cinlerle dolu bir şehirde günlük yaşam "aklını karartmış", "anlayış kaybına" yol açmış ve "aklın doğal yollarından sapmasına" neden olmuştur.<sup>120</sup> Sonuç olarak, vaftiz edilmemiş kişiler "tabidir" . Esirler gibi şeytanın zulmüne. . . şuraya buraya götürülürler.”<sup>121</sup>

Hom'da. Mat. 11 Yuhanna, vaftiz edilmemiş bir kişinin, şeytani tehlike altındaki bir şehirde yaşarken katlandığı ontolojik yıpranma ve yıpranmaya ışık tutuyor. Birkaç gün şehir yaşamına daldıktan sonra Hıristiyanlar nihayet kiliseye tekrar girecekler. Bu noktada rahip, onların ruhlarına “şeytanın kazıdığı (enetyposē) “anlaşılmaz ve şekilsiz” (asēma kai diestrammena) harfleri ve izlenimleri (ta charagmata) silmek zorundadır.<sup>122</sup> Ruh aracılığıyla kurtarıcı bir yazıyı yeniden yazar . .

Aynı şekilde, De incomprehensibili natura Dei 2.8'de John, "temizlenmiş, temiz ve Tanrı'nın sözünü duymakta özgür bir zihin" yaratmaktan söz ediyor, ancak bunu ancak Antakya'nın kamusal alanlarında geçirdiği süre boyunca cemaatinin zihinlerinin topladığı şeytani cürufları temizledikten sonra yapıyor. <sup>123</sup> Ancak cemaati tekrar şehre adım atar atmaz onun vaazındaki dersleri unutacaklar. Şeytan, binlerce görüntüsünü ve kelimesini zihinlerine derinlemesine kazıdıkça, John'un zihinlerine kazıdığı karakterler donuklaşacak ve bulanıklaşacaktır. Birçok bakımdan kaybedilen bir savaştır



## 78 John Chrysostom ve Antakya

Bununla birlikte, eğer o kişi vaftiz edilirse, bir Hristiyan'ın psikik veya bilişsel bakımının angaryası tamamen önenebilir. O zaman İnanç, "entelektüel yeteneğimize tam olarak yerleşmiş" olacak, böylece şeytanın yazılarını ve harflerini etkin bir şekilde engelleyecektir.<sup>124</sup>

Vaftiz öncesi şeytan çıkarma işlemleri, kalıcı kazıma hazırlığının önemli bir parçasıdır. Yuhanna, zihnin vaftize yaklaştıkça oldukça farklı hale getirilmesi gerektiğinde ısrar ediyor. Adaylara, vaftiz eğitimine başladıklarından bu yana zihinlerinde meydana gelen tüm değişikliği veya dönüşümü o gün sergilemeleri gerektiğini bildirir. O gün, "zihnin tam olarak dindar inanca [yani İman'a] sabitlenmesi gerekir ve dil, onun mutabakatı yoluyla, anlama yetisinin kararlılığını haykırır" (dei gar kai ten dianoian estērichthai bebaiōs en tēi eusebei) pistei kai tēn glōtton dia tēs homologias kēryttein to pepēgos tēs dianoias).<sup>125</sup> Başka bir deyişle, zihnin hem şeytani-mantıksal hem de Stoacı anlamda rehabilite edilmesi gerekir. Kirli şeytanlardan arındırılmalı ve rasyonel düşünceye sahip hale getirilmelidir.

Temiz olmayan iblisler tarafından sakat bırakılan bir zihni, temizlenmiş, güçlendirilmiş, istikrarlı ve bilişsel berraklığa sahip bir zihne dönüştürmek için birkaç hafta boyunca günlük şeytan çıkarma ayinleri yapılması gerekir. Yahya, kişinin vaftize doğru ilerleyişinde şeytan çıkarma ritüeline büyük önem verir. "Şeytan kovucuların sözlerine" güç atfederken, hem ritüel konuşmanın gücüne hem de bu tür sözlerden etkilenen ruhsal varlıklarla dolu bir dünyaya olan çağdaş inancı yansıtır. Yani, aksi yöndeki modern önerilere rağmen, John açıkça zorunlu, ex opere operato'yu ilan ediyor.

şeytan çıkarma törenlerinin ritüel konuşmasının doğasında olan etkililik:

O (bir iblis), bu korku verici formülü duyduktan sonra, tehlikeli bir hayvan olsa bile, sinsice kaçmaya veya inine gizlenmeye muktedir değildir, ancak iradesi dışında bile kaçır ve kaçır.<sup>126</sup>

İfade biçimi mecazi olsa da, burada John'un dili nettir: Ritüel konuşmanın doğasında var olan zorlayıcı, fiziksel gücü tasvir etmektedir. Incompr. nat. Dei 3'te, dili muğlak olsa da John, cinlerin tutsağı olanlara yardım etme yöntemini kısaca anlatırken yine aynı sözel etkililiği aklında tutuyor. Bu pasajın ortasında Yuhanna dinleyicilerinin dikkatini, cemaatin onlar için toplu olarak dua edeceği "büyük bir cinli kalabalığına" çekiyor.<sup>127</sup>

Ancak bu pasaj aynı zamanda bazı farklılıklar da göstermektedir. John, bırakın bir dizi şeytan çıkarma eylemini, resmi bir şeytan çıkarma eylemini bile tanımlamıyor; bunun yerine toplu bir duadan bahsediyor: başka bir deyişle, bir tür şeytani ele geçirmeden acı çekenlerden şeytani olanı kovmak için hareket eden, belki de iyi bilinen bir kutsal metin pasajı olan kelimelerin ritüelleştirilmiş icrasından. Bu, De incomprehensibili natura Dei'deki bir pasajdır. şeytan çıkarma uygulamasının geç antik dönem kilise Hristiyanlığında ne ölçüde yeni ve farklı şekiller bulduğuna dair fikir veriyor. Bu, şeytan çıkarmayla ilgili doğaçlamaların yapıldığı bir dönemdir; cemaatlerin giderek artan sayıda şeytan çıkarma uygulamalarına sahip olduğu bir dönemdir.

kilisenin dışındaki seçenekler. Örneğin, bu çalışmanın 1. bölümünde belirtildiği gibi Yuhanna, "cinler tarafından yönlendirilen" oğullarını alıp bir tedavi bulmak amacıyla tüm kutsal adamları ziyaret etmek üzere Silpius Dağı'na çıkan ebeveynleri anlatır.<sup>128</sup>

O halde, önemli bir açıdan, vaftiz öncesi şeytan çıkarma işlemleri, o dönemde kilisede ve şehirde meydana gelen genel şeytan çıkarma ve apotropaik uygulamalardan farklı bir şekilde ayrılıyor. Bu ritüeller vaftiz hazırlığı haftaları boyunca günlük olarak gerçekleştirilir. Bunlar bir günlük eğitimin ve diğer ritüel uygulama biçimlerinin içine yerleştirilmiştir. John'a göre doğrudan dini öğretileri takip ediyorlar. Dahası, vaftiz edilenleri daha güçlü bir vaftiz törenine hazırlarlar. Sonuç olarak insanı temelden değiştiren bir ritüel süreçle karşı karşıyayız.

Bu dönüşümün burada dikkate alınması gereken çok önemli birkaç boyutu var. Her şeyden önce: evet, dönüşüm sosyolojiktir, ancak geç antik animistik dünya görüşünü anlamak, geleneksel sosyolojik dönüşüm modellerinde mevcut olandan daha karmaşık ve titiz bir yaklaşım gerektirir. Kudüslü Cyril ve Milanolu Ambrose'un vaftiz ve kutsal tören derslerini okurken Thomas Finn, din adamlarına yeni kimliğini duyuran tekrarlanan bir şeytan çıkarma olayı aracılığıyla kötülükten tanrısallığa geçiş hareketini anlatır:

[Şeytan çıkarma ayini], vaftizcilerde kötülüğün gücü duygusunu uyandırmayı ve günahların itirafını sağlamayı amaçlayan bir çiledir (bize hangi biçimde olduğu söylenmemiştir). Şeytan çıkarmanın her gün tekrarlanması, kötü ruhun Kutsal Ruh'a boyun eğmesini sağlamaya çalışır. Amaçlanan etki, vaftizcilerin kendi kültürlerinin ve geçmişlerinin gücünden kademeli olarak çekilmeleridir; bu, tedavi edici bir ayindir.<sup>129</sup>

Finn, Victor Turner'ın Lenten din dersi ve/veya vaftiz eğitimini değerlendirmek için geçiş törenlerine yaptığı vurguyu karışık sonuçlarla gevşek bir şekilde benimsedi. Onun yorumu, araçsal veya ontolojik ritüel eylemin okunmasından ziyade, ritüel sürecin ideolojik ve dolayısıyla sembolik bir yorumunu desteklemektedir. Ona göre, aynı edimsel eylemin haftalarca tekrarlanması, kaçınılmaz olarak yirminci yüzyılın ortasındaki psikolojik rahatlama daha fazlasını sağlamaz: şeytan çıkarma, "terapötik bir ayindir."

Finn, Turner'ın topluluklarına hizmet etmek ve "yeni bir şeyi, özellikle de yeni bir değerler dizisi ve yaşam tarzını öğretmek için geliştirilen bir prosedürü" ifade etmek üzere "kapsülleme" terimini önermektedir.<sup>130</sup> Finn'in modeli, kendi başına, süreçlere ilişkin pragmatik bir açıklama sağlar. Vaftiz eğitimi kapsamında eğitim ve ideoloji üretiminin önemi. Ancak amacı dar görüşlülüktür. Yani Finn'in modeli, vaftiz edilmiş topluluğun şehrin geri kalanıyla etkileşimini açıklamakta veya bu bağlamda, kişiyi kentsel faaliyetlere katılan bir ritüel (ve ritüelleştirici) faile dönüştüren bir Hıristiyan vaftizi tarzı önermekte başarısız oluyor. dönüşüm. Aslında vaftiz ritüelini (hem vaftiz öncesi şeytan çıkarma hem de vaftiz) araçsal bir yöntem olarak açıklamaz.

veya daha büyük kentsel çevre ile ilgili herhangi bir temel açıdan dönüştürücü bir etkendir.

O halde burada, bu gözden kaçan noktaları giderecek şekilde sosyolojik eklemeler yapacağız. Yahya'nın vaftiz öncesi şeytan çıkarma, vaftiz ve Efkariya tartışmalarını destekleyen ritüel pratiğinin ontolojisine yakından bakalım. Bir vaftizcinin şeytani bulaşıcılıktan kutsallığa bilişsel olarak anlaşılan ve duysal olarak algılanan değişimini tartışmak için modern bilim adamları olarak nasıl bir dil geliştirebiliriz?

"Ritüel pratiğin ontolojisi" muğlak ifadesiyle neyi kastettiğimiz konusunda net olalım. Bizim tanımımız spesifiktir, çünkü geç antik çağda ritüel etkililik/araçsallığa ilişkin mevcut değerlendirmelere eleştirel bir müdahale sunar.<sup>131</sup> Ritüel failliği/ araçsallığı/ yeterliliği tam ve duyarlı, etkileşimli animistik atmosferde anlarsak Geç antik dünyada, zamanın insanların ritüel uygulamalarda gerçekleştiğini algıladığı veya anladığı gerçek, maddi dönüşümleri (bedensel, sosyal, algılanan kozmolojik) yaratıcı bir şekilde yeniden inşa edebiliriz. John Chrysostom konusunda biraz şanslıyız. Yahya'nın açıklamaları kısa ve vaftiz vaazları ve diğer vaazlar boyunca dağınık olmasına rağmen, ritüel ontoloji, ritüel faillik, dönüşüm vb. ile ilgili aynı ilkeleri tutarlı bir şekilde aktarır. Kısaca, ontolojik bir dönüşümü -yani ruhların/zihinlerin entelektüel veya bilişsel ilerleyişini- maddi terimlerle ifade ediyor. John, birkaç hafta süren günlük şeytan çıkarma ayinlerinden sonra zihnin artık tüm şeytanlara açık ve özgür bir han olmadığı konusunda ısrar ediyor. Aksine, "şeytan kovucuların sözlerini" tekrar tekrar deneyimledikten sonra, zihin şeytani düzenden ilahi düzene, duysal düzenden (epi tön aisthētōn) manevi düzene (ta pneumatika) dönüşür.<sup>132</sup>

Vaftiz edilen kişi -daha doğrusu zihni (dianoia)- iyileşir. Artık buruşuk, lekeli, deforme ve çirkin değil; vaftiz edilenin ruhu/zihni güçlendirilmiş, temizlenmiş bir rasyonel muhakeme yetisi haline gelir.<sup>133</sup> Bu kişi artık bir inisiyasyon sürecinde aracılık üstlenebilecek bir zihne sahiptir; zihin, kararsız ve değişken doxa'nın duysal aleminde epistemē'nin sağlam ve kalıcı ruhsal alemine nihai geçişe aktif olarak katılır.

Dikkatimizi ritüel pratiğinin ontolojisine (daha spesifik olarak ritüel kelimelerinin dönüştürücü gücüne ve bununla bağlantılı olarak dilin ontolojisine/maddeselliğine) çevirmek, farklı bir dizi sorunun ön plana çıkmasına olanak tanır. John, ruhları yeniden şekillendirmek için günlük şeytan çıkarma işlemlerini nasıl anlıyor (ve aynı zamanda inşa ediyor)? vaftiz edilenlerin zihinleri fiziksel olarak mı? Tam olarak ne tür bir dil kullanıyor? Benzer şekilde, Yahya, vaftiz edilmiş bir Hristiyan'ın eylemlerinin (örneğin, yemin etmek), kişinin zihninin veya ruhunun kutsal ritüel yoluyla elde ettiği ontolojik gelişmeleri değiştireceğini -hatta tehlikeye atacağını- ne kadar kesin olarak hayal ediyor? Yuhanna kutsal ve ritüel failliğin fizyolojisine hangi yollarla ahlaki ve etik değer atfediyor? Yuhanna, bir şekilde kutsal ayinlerin etkililiğine bağlı olduğu ahlak veya günaha ilişkin bir ontoloji (veya maddilik) geliştiriyor mu? Yuhanna'nın diliyle, Stoacılık'ta daha önce ele aldıklarımın ötesinde, geç antik çağdaki başka yerlerde paralellikler var mı (örneğin,

örneğin Yahudilik, Greko-Romen dinleri veya PGM'deki kirlilik ve saflık söylemleri)?

Vaftizciye tekrarlanan şeytan çıkarma ayinleri ve son olarak bizzat vaftiz yoluyla kazandırılan ritüel failliği kavramak (ve dolayısıyla bedensel, toplumsal, kentsel ve potansiyel olarak şiddete dayalı dönüşüm olgusunu dikkate almak) için bir kez daha Bourdieu'nun kavramına dönüyorum: alışkanlık. Vaftizcilerin bedenleri, ritüel eylemlerde, jestlerde ve tekrar tekrar söylenen, okunan ve söylenen kutsal yazılardaki sözlerde, hipodromdaki, tiyatrodaki, sapkın ve Yahudi dini toplantılarındaki ve daha pek çok yerdeki şeytaniliği sezgisel olarak hissetmeye başlar. Antakya'daki diğer yerler. Bu birkaç haftalık günlük şeytan çıkarma ayinlerinde, vaftizciler fiziksel olarak -ritüel jestler ve sözlü formüllerin yanı sıra günlük etik talimatlar yoluyla- anlamaya başlar. yavaş yavaş kutsal bir kaba geçiş yaparken kendi şeytani bedenlerinin hatları. Daha da önemlisi, her birini lanetlenmeye bu kadar yaklaştıran şeytani bir şehrin farkına varabilirler.

Bu radikal dönüşüm sürecini, Budist Sri Lanka'nın ortasındaki bir Hristiyan şeytan çıkarma kültürüne ilişkin tartışması son derece aydınlatıcı olan kültürel antropolog RL Stirrat'ın çalışmalarına dönerek hayal etmeye başlayabiliriz. Stir-rat, tarikata yeni giren bir kişinin, şeytani bir dünya görüşüne tanıtılmış pasif bir kurban olmaktan, kendisini bu dünya görüşünün yaratılmasında aktif bir katılımcı olarak görmeye geçiş yaptığı bir süreci kabul eder. Şeytan kovucularla şeytan kovulanlar arasındaki işbirliğine dayalı ilişkiyi anlatıyor:

Kudagama gibi tapınaklara düzenli olarak katılanlar şeytani şeylere hayran kalmışlardı ve hâlâ da öyleler. Kudagama'da iblislerin son derece gerçek bir varoluşu vardır; insanlar, hayvanlar ya da nesneler kadar gerçek bir varoluş. Şeytaniliğin doğası tapınakta sürekli konuşulan bir konudur. Yeni gelenler. . . İblisler hakkında çok az şey bilerek veya hiçbir şey bilmeden gelenler, onların isimlerini ve alışkanlıklarını hızla öğrenirler. Dahası, ele geçirilen kişinin nöbetleri ve transları sırasında daha fazla bilgi üretilir. İblislerin dünyası, ayrıntılarıyla sürekli olarak yeniden şekilleniyor ve yeniden düzenleniyor. Yeni iblisler keşfedildi; varlıklarının yeni yönleri açıkça ortaya çıkıyor. Yine de, genel düzeyde, evrenin belirli hatları, özellikle de iyinin ve kötünün güçleri arasındaki sürekli kozmik savaşta açıkça ortaya çıkan Katolik geleneğinin esas olarak dualist çerçevesi, sabit kalır.134

Antakya'daki vaftizciler de vaftiz öncesi şeytan çıkarma deneyimini benzer şekilde paylaşmış olacaklar. Şeytan çıkarma işlemleri, bireysel bir vaftizciye Hristiyan ritüel formüllerinin bilgisini ve doğru uygulanmasını öğretirken, vaftizcilerin bir araya geldikçe bu bilgiye sahip olduklarını da kabul etmeliyiz. Özellikle vaftizciler, Yahya'nın Stoacı bilişsel teori çerçevesi aracılığıyla şeytan çıkarma ve şeytani yayılmayı deneyimlemiş olacaklardır. Antakya'nın şeytani bir şekilde yozlaşmış ve yozlaştırıcı olduğu görüşünü, görüntüleri, sözleri, şarkıları, ritüelleri vb. aracılığıyla deneyimleyecek ve daha sonra aktaracaklardır. Vaftizciler ve sonunda vaftiz edilmiş Hristiyanlar olarak, kendi katkıda bulunmuş olacaklar

Bu bilginin sürekli üretimi ve yayılmasında Antakya'daki şeytani mücadele ve şeytan çıkarma savaşıyla ilgili kişisel deneyimler.

Üçüncüsü ve ikinci boyutla yakından ilişkili olan vaftizsel dönüşüm kozmolojiktir. Orijinal yayınlar kırk yıl önce olmasına rağmen, Stanley Tambiah'ın Sinhalese şeytan çıkarma ayinleri ve büyülu konuşmaları ele alması burada son derece faydalıdır. Şeytan çıkarma formüllerini icracı ifadeler olarak yapılandırırken Tambiah, bunların "kozmozolojik kavramları canlandırdığını ve cisimleştirdiğini" savundu.<sup>135</sup> Konuşma eylemi teorisi onun okumalarında belirgin bir şekilde yer alıyor. Dil kuramcıları John Searle ve John Austin, sözcüklere yalnızca iletişim araçları olarak değil, aynı zamanda eylemin araçları olarak da yaklaşıyorlar.<sup>136</sup> Edimsel ya da icracı bir ifade, yalnızca bir şey söylemek ya da bir eylemi tanımlamakla kalmaz; aslında bu eylemi uygun koşullar altında gerçekleştirir.<sup>137</sup> Tambiah, güçlü ve yetki veren bir uygulama olarak şeytan çıkarma işlemiyle ilgili açıklamasında bu ilkeleri uygular. Tambiah'a göre ritüel konuşma, üretken veya dönüştürücü gücünü kazanır çünkü konuşma edimi, ritüel konuşma, eylem, nesneler, uygulayıcılar ve kozmozolojik yapıların çok daha geniş bir karışımına dayanır: dolayısıyla konuşan fail bir gerçekliği konuşur.

Tambiah, "Ritüel Performatif Bir Yaklaşım"da güçlü bir eleştirel müdahale sunuyor ve ritüellerin sadece kozmozolojik yapıları temsil etmediği veya sembolize etmediği, aynı zamanda performanslarının kozmozolojik bir gerçeklik üretmeye hizmet ettiği yollara odaklanıyor. bu gerçeklikte kök salmış güçlere erişmenin yollarını açığa çıkarır.<sup>138</sup>

Yahya'nın şeytan çıkarma ayinleri, tavizsiz bir İznik gerçekliğini duyurur ve tekrarlanan performanslarıyla vaftizciler ve İznik kilisesi için bu gerçekliği tekrar tekrar yaratır. Antakya'da şeytan kovucular, birkaç hafta boyunca vaftiz edilenler üzerinde günlük şeytan çıkarma ayinleri gerçekleştirirler. Bunlar ve diğer ilgili ritüeller, vaftizcilerin kendi dünyalarına ilişkin görüşlerini sürekli olarak iyileştirir, böylece Mesih'in yeni yaratılan askerleri, kendi gerçek Hristiyan kozmoslarını açıkça algılayabilirler. Vaftiz günlerinden önceki birkaç haftadaki günlük ritüeller ve güçlü konuşma (parrhesia) varsayımları aracılığıyla, bir kişiyi Teslis'e bağlayan doğaüstü güçler ve kozmozogonik olaylarla yeniden tanışırlar.

John, vaazlarında gerçek şeytan çıkarma formüllerini sunmuyor, ancak birkaç ipucu veriyor. Şeytan kovucunun sözleri adaylara "Rab Efendi"yi, cezayı (kolasis), intikamı (timōria) ve Cehennemi (Geenē) hatırlatır (anamimnēskousi).<sup>139</sup> Yuhanna bu kelimeleri teolojik ve ayinsel olarak iki kozmozogonik olayla ilişkilendirir . Hristiyanlık: İsa'nın çarmıha gerilmesi ve ikinci gelişi. Her ikisi de, çok daha önce olmasa da, beşinci yüzyılda vaftizle şeytan çıkarma formülleri içinde standart formüller haline gelmiş olabilir.<sup>140</sup> Ayrıntılar az olsa da, Yuhanna, bir Hristiyan kozmozogonisini, kozmozolojik bir kozmozogoniyi tekrar tekrar duyurarak bir ritüel sürecine kısa bir bakış sunuyor. düzen ve otoriteler—kutsal tarihte Mesih'in şeytani güçleri yendiği bölümler. Tambiah, bu tekrarlanan ritüel sürecin, adayın kendi yerini ve şeytan kovucularının yerini tanımaya başladığı kozmozolojik bir düzeni canlandırdığını veya yarattığını iddia edecektir.

## VAFETLENMİŞ VE SAVAŞA HAZIR

Yahya, vaftiz edilenin söylediği sözlerin anında ve kalıcı bir değişime yol açtığını anlatıyor. Daha önce de belirtildiği gibi, John vaftiz formüllerini yasal terimlerle tanımlıyor: "Bu imza oldu, bu anlaşma, bu sözleşme (touto cheiographon egeneto, touto synthēkē, touto grammateion). " sözleşme tarafları arasındaki anlaşma (grammateia).<sup>142</sup> Çarmıha gerilmenin tüm kozmolojik varlıkların ve doğal güçlerin dikkatini çekmesi gibi, vaftizin vaftiz formüllerini yerine getirmesi - Şeytan'dan Feragat (apotagē) ve Mesih'e Bağlanma ( syntagē)—benzer şekilde geniş bir izleyici kitlesinin ilgisini çekiyor:<sup>143</sup>

Sözcük azdır ama gücü (dinamiği) büyüktür. Yakınızda duran melekler ve görünmez güçler, dönüşümünüzden büyük mutluluk duyarak, sözlerinizi alırlar ve onları her şeyin ortak efendisine götürürler ve bunlar göksel kitaplara yazılır (en tais bibliois tais ouraniois autai Eggraphontai) 0,144

Ancak burada melekler yalnızca tanık olarak hareket etmek yerine, kişinin vaftiz dönüşümünün son aşamalarında aktif katılımcılar haline gelirler. Apotaksis ve sözdizimi, kişinin Mesih'le yeni sözleşmeye dayalı ilişkiler kurmasını sağlayan temel ritüel unsurlardır. Artık şeytani güce bağlı olmayan bir kişi, Mesih'le birlik sözlerini söylerken, yalnızca ilahiyatla kozmolojik uyum içinde durur. Tüm kozmolojik nüfus çarmıha gerilmeye tanıklık ettiği gibi, vaftiz edilenin sonunda ritüel formüllerini dile getirerek kendi vaftizinde aktif bir ritüel faille dönüştüğü önemli bir ana bir kez daha tanık olurlar. Ancak ilginç bir şekilde, Yuhanna'ya göre, vaftiz eden konuştuğunda melekler de pasif gözlemcilerden aktif varlıklara geçiş yapıyor; iki formülü oluşturan sözcükleri vaftiz sahibinin dudaklarından çıkar çıkmaz yakalar ve onları hava ve sesin geçici karışımının ilahi kitaplardaki ebedi yazılara dönüştüğü cennete kaldırırlar. Vaftiz edilmiş Hristiyan askeri, gizemli bir şekilde, kendi nefesinin göksel kitaplara kazınmış olması gibi, maddi ve manevi olarak ilahi aleme bağlanmıştır: "Siz Mesih'in yeni askerlerisiniz (hoi neoi tou Christou stratiōtai) , bu gün cennetin vatandaş listelerine yazılanlar (hoi eis ton ouranon semeron politographēntes).<sup>145</sup>

Bu kozmolojik değişime ontolojik veya bilişsel bir dönüşüm eşlik ediyor: "Bu [gerçeği] rasyonel yetinizin içinde sıkı bir şekilde sabit tutmalısınız" (dei gar kai touto pepēgenai en tēi dianoiai tēi hymeterai)." <sup>146</sup> Vaftiz ritüelinde Creedal formülleri, vaftiz edilenin entelektüel yetisine (dianoia) sıkı bir şekilde kök salmıştır. John burada Stoacı epistemolojiden yararlanıyor. Adaylar otuz gün boyunca Nicene Creed ve Creedal özür dilemelerini öğrenirler. Vaftiz sırasında onla

Kelimeleri yüksek sesle konuşun, böylece onları rasyonel yetenekleriyle birleştirin. Pavlus Filipililer 1:12-29'da da benzer bir dil kullanıyor. Pavlus, dinsel rekabet bağlamında toplumunu doğru teolojik inançlarda "sağlam durmaya" çabalamaya teşvik ediyor. Pavlus'un rakiplerinin peşlerinde olmasına rağmen Filipililer, eğer kurtuluşlarını sürdürmek istiyorlarsa bu bilgiden vazgeçemezler.

Troels Engberg-Pedersen, Paul'un teolojik tartışmaya ilişkin tartışmasındaki gizli Stoacı akım hakkında yorum yaptı. Pavlus'un "sadık durma" kavramı, "Stoacı bilgi teorisinde akıl yürütmeye yerinden edilemeyecek gerçeğin tam olarak kavrandığını gösteren anahtar bir terim olan" katalēpsis kavramını yansıtır.<sup>147</sup> Yuhanna, Pavlus'un epistemolojik görüşünü tekrarlar. İncanın vaftiz yoluyla somutlaştırılmasının sonuçta ortaya çıkan etkisini anlatırken. Vaftiz ritüelinde İnanç'ı yüksek sesle konuşurken, kişi sözel unsurları bir katalēpsis tarzında katı bir şekilde somutlaştırmaya başlar. Zihni dönüştürür, güçlendirir, dengeler ve sonuçta duysal bir dünyadaki savunmasızlığının ışığında onu kurtarır. Bir Hristiyan, vaftizden ontolojik ve kozmolojik olarak göksel aleme ve ilahi hakikate bağlı farklı bir kişi olarak çıkar. Vaftiz edilen kişi bu somutlaştırılmış yazıtlara dikkat ettiği süreçte bunların köklülüğü değişmeyecektir.

Belki de en ilgi çekici olanı, Yuhanna'nın "gökte ve yerde sağlam durma" şeklindeki ikili durumu doğrudan tanımlama tarzıdır. Vaftiz mührü ve vaftiz formülleri zihne kazınmıştır ve apotropaik bir güce sahiptir. John'un açıkladığı gibi, vaftiz formüllerini söyleme ritüeli eylemi, apotropaik bir koruma sağlamaya devam ediyor: iki formülün yüksek sesle söylenmesi, iblislerin hemen kaçmasına neden oluyor. Üstelik Yuhanna, haçı ve vaftiz mührünü imzalama ritüel eylemine muazzam bir güç atfeder: "harika bir muskanın gücü ve güçlü bir büyü."<sup>148</sup> Başka bir yerde Yuhanna, mührün vaftizden çok sonra şeytan üzerinde yarattığı etkiyi anlatır. . . Şeytan bir kimsenin vaftiz olduğunu gördüğünde/ mührün parlıyor, "yakınlarda durmaya cesaret edemeyecek çünkü [mührün] parlaklığından korkuyor. Işığı onu kör eder."<sup>149</sup>

Yuhanna özellikle Hristiyanları şeytanın kutsallık fobisinden yararlanmaya ve mührün parlak parlaklığını korumaya teşvik ediyor. Bunu yapmanın birincil yolu konuşma pratiğini içerir. Yuhanna, vaftiz edilmiş Hristiyan askerlerin bir bakıma sözlü performanslarında kendilerini neredeyse kutsal özlerine kadar soymalarını ister: "Hiçbir basit veya amaçsız söz ortaya çıkmasın";<sup>150</sup> "Bizden dünyevi, düşüncesiz hiçbir söz çıkmasın" ve boş konuşma";<sup>151</sup> "Dilinizi yalnızca ilahilerle ve övgülerle, ilahi sözün okumakla ve manevi sohbetle, eğitim için iyi olan ne varsa meşgul tutun ki, dinleyenlere lütfet versin."<sup>152</sup> Benzer şekilde vaftizin ritüel sözleri de koruyucu bir formül işlevi görür:

Sana yalvarıyorum . . . bu kelimeye bir asa gibi sınıksız tutunmak ve tıpkı sandalet ve pelerin olmadan hiçbiriniz pazar yerine inmeyi tercih etmezsiniz, bu nedenle bu kelime olmadan asla pazar yerine girmeyin (outō chōris tou rhēmatos toutou mēdepote eis tēn agoran)

embale'ler); ama kapının eşiğini (pro-thyra tou pylōnos'a) geçmek üzere olduğunuzda, önce şu kelimeyi söyleyin: "Sizin saflarınızı, Şeytan'ı, görkemini ve hizmetinizi bırakıyorum ve saflarına katılıyorum. Tanrım. Ve bu cümleyi (chōris tēs phōnēs) kullanmadan asla yola çıkmayın.153

Vaftiz edilmiş bir Hristiyanın zihninin mühürlenmiş ve Hristiyan sözünün değişmezliğine kök salmış olmasıyla, dil, Ruh'un bir silahı haline gelir ve "onların utanmaz dillerini"154, yani kafirlerin, Yunanlıların ve Yahudilerin dillerini dizginleyebilir. iblisler sözlerini yönlendiriyor. Vaftiz edilmiş bir Hristiyan, "Mesih'in askeri" haline gelerek, insan topluluklarıyla sınırlı olmayıp şeytani düşmanları da kapsayan daha geniş bir savaş alanına girer:

Şu ana kadar açık bir alandaydınız; orada tüm yarışmalarınız affedildi.

Ama bugünden itibaren arena açık, yarışma başlamaya hazır. Savaşlarınızı yalnızca insan ırkı değil, aynı zamanda melek ordusu da izliyor.155

Burada vaftizden bahsediyoruz; ancak Yahya, vaftiz edilen kişi kiliseyi terk eder etmez, kelimeleri silah (parrhesia) olarak kullanarak, şeytanla yapılan çatışmalı savaşlardan bahsetmek için görüntüyü özgürce genişletir. Ama tam olarak nerede? Vaftizlerden önce Yahya, vaftizcilerinin yanında bulunduğu kişiler konusunda son derece dikkatli davranıyor. Vaftiz olana kadar bu yolda kalmak için Mesih'le bir sözleşme yaptılar. Bu, vaftiz edilenlerin ekstra güvenliğe ve korumaya ihtiyaç duyduğu özellikle hassas bir dönemdir. Onlara, kurtuluşun düşmanının bir açıklık bulmaması için sözleşmeyi her zaman akıllarında tutmalarını ve ayık ve dikkatli olmalarını emreder. Şeytanın zihne girmesi çok az zaman alır. Vaftiz eğitimine başladıktan sonra Yahya, vaftizcilerin Antakya'da dolaşmaktan ve vaftiz edilmemiş, İznik dışı kalabalıklara karışmaktan kaçınmaları konusunda ısrar ediyor. İlgili tehlikeler konusunda oldukça net. Onlar (vaftiz edilmemişlerin) söylemsel ve değişken duyuşal (aisthesis) alanından (vaftiz edilmişlerin) pnömatak (pneuma) alanının epistemik kalıcılığına geçiş yaparken dikkatli olmaları gerekir. Bir Ariusçu veya Sabellicinin, kilisenin dogmasına (tas ek tōn) "kendi aklı aracılığıyla incelemeler" katarak bir İznik Hristiyanını "rahatsız etmek ve kafasını karıştırmak" (tarattō, epitholoō) için pusuya yattığı tehlikeli sosyal ortamlardan kaçınmalıdırlar. oikeiōn logismōn zētēseis epeispherōn tois tēs ekklēsias dogması). Şu pasajın tamamını alıntılanmakta fayda var:

Bundan sonra hiç kimse, doğru ve sağlıklı öğretileri karıştırmaya çalışırken, kilisenin dogmasına kendi aklıyla sınavlar sokarak zihnini rahatsız etmesin. Ama sizi mahvedebilecek zehirli ilaçlardan kaçtığınız gibi, bu tür insanların arkadaşlığından da kaçın. Çünkü bu insanlar çok daha tehlikelidir. Zehirler sadece vücuda zarar vermekle kalmaz; bu insanlar ruhun kurtuluşuna hakaret ediyorlar. Bu nedenle en başından itibaren bu tür konuşmalardan kaçınmak yerinde olacaktır.156



Artık vaftiz eğitiminin sonunda, vaftiz edilmiş Hristiyan askerler, kamusal alana yeniden girmelerine izin veren güçlendirilmiş ve mühürlenmiş zihinlere sahiptirler: Tanrı'nın lütfunun dianoialarını sarmalaması ve yargılarını (kritêrion'a) güçlendirmesiyle, onlar bir durumdan hareket etmişlerdir. Parrhesia ile meşgul olma becerisine konuşma pratikleri açısından "güven yok". O halde Yahya'nın cemaatine mesajı çok açık: Yüksek sesle konuşun, sık sık konuşun ve iblisleri Antakya'nın sokaklarından ve bedenlerinden kovun.

1. Bölüm'de Antakya'nın pek çok farklı şey olduğu gösterildi: örgütsüz, muğlak güçlerin hakimiyetinde olan, farklı dinlerden oluşan, çok çeşitli halklara ev sahipliği yapan vb. John Chrysostom, animistik bir kaosa kolayca sürüklenebilecek bir şehirde yaşarken ve vaaz verirken, şehrin manevi ortamını destekleyen güçlü bir birleştirici ilke sunuyor: Birincisi, Antakya, Daphne Kapısı'nın kutsal korularından insanüstü güçlerle nabız gibi atıyor. Silpius Dağı'nın etekleri; ve ikincisi, tüm bu manevi güçler Antakya'daki vaftiz edilmemiş, mühürlenmemiş ve dolayısıyla korumasız zihinlere karşı düzenlenmiştir. Bunun tersine, vaftiz edilenler içlerinde yeterli korumayı taşırlar. Vaftiz mühürlerinin apotropaik gücüne ek olarak, vaftiz formüllerinin söylenen sözlerinde var olan gücü de korurlar; aynı zamanda İnanç'ın maddi hafızasına da sahiptirler; bu ilahi sözler onların zihinlerine kazınmıştır ve böylece tüm şeytanları kaçmaya zorlayan parlak bir savunma ışığı yayarlar.

Vaftiz talimatlarında John Chrysostom, manevi düzenin ve bu düzen içindeki insan zihinlerinin yeniden dengelenmesini tasavvur ediyor: Antakya'nın ve içindeki sakinlerin yavaş, şeytan çıkarma yoluyla din değiştirmesi. Onun vaftizle din değiştirmeye ilişkin teorileştirmesinde, özellikle de vaftiz öncesi şeytan çıkarma işlemleri ve vaftiz ile Efkaristiya'nın şeytan karşıtı yönleri etrafında dönen tartışmalarında, şehrin dönüşümünün bir mikrokozmosunu görebiliriz. Vaftiz öncesi şeytan çıkarma işlemleri, özellikle vaftiz edene, vaftiz hazırlığına girmeden önce deforme olmuş bilişsel durumu hakkında fikir aşılama hizmet eder. Şeytan çıkarma ayinlerinin temizleme/iyileştirme/kovma süreci, her gün bir vaftizana, benzer durumda olan başkalarını iyileştirmek için bir şeytan kovucunun şevkini aşılar. John, vaftiz formüllerini herhangi bir insana veya şeytana karşı bir silah olarak pazara götürmeleri konusunda ısrar ediyor. Vaftiz edilmiş Hristiyan, Antakya sokaklarındaki savaşı doğrudan şeytanla buluşturmak için ritüel ifadeleri kullanmalıdır.

O halde John oldukça kasıtlı olarak bireyselleştirilmiş, içe dönük, barışçıl bir eğilim için veya yalnızca topluluğa yönelik içe yönelik bir dini kimlik oluşturmaz. Bunun yerine, John Chrysostom dışarıya yönelik manevi bir savaştan, yani bedensiz güçlerle savaşmaktan (tais asômatois hamillasthai dynamesi) söz eder. Vaftiz yoluyla mühürlenmiş ve dolayısıyla apotropaik olarak korunan Hristiyan askerlerini, karşılaştıkları insanlarla (hem insan hem de şeytan) cesur konuşma savaşlarına (parrhesia) girişmeleri için Antakya'ya yönlendirir.

## Şeytan Çıkarma Gösterisi

386 sonbaharında John bir krizle karşı karşıyadır. Yahudilerin Yüksek Tatillerinin gelmesiyle birlikte sayılarda hızlı bir düşüş yaşandı.<sup>1</sup> Onun vaazlarını dinlemek yerine, bazı Hristiyanlar (Yahudileştiriciler) Trompet Bayramına ve Sukkot'a katılmak için koşuyorlar.<sup>2</sup> John'un tepkisi hâlâ kötü şöhretli bir olay olarak kaydediliyor. Hristiyan edebiyatında felaket. 386 ve 387 yıllarındaki Yahudi Yeni Yılı ve aradaki Pesah (Fısıh) boyunca Adversus Judaeos vaazlarını sunar.<sup>3</sup> Bu sekiz vaaz, Yahudi ibadet yerlerine, ritüellerine ve bizzat Yahudilere karşı amansız hakaretleriyle ünlüdür.<sup>4</sup> Bunlar aynı zamanda John Chrysostom'un en rahatsız edici şeytani tasvirlerinden bazılarını içermeleriyle de dikkate değerdir:

Bir fahişenin yerleştiği yer genelevdir. Ancak sinagog sadece bir genelev ve tiyatro değil, aynı zamanda bir hırsız yuvası ve vahşi hayvanların barınağıdır. Çünkü Yeremya şöyle dedi: “Evin benim için sırtlanların yeri oldu.” O sadece “vahşi bir canavar hakkında” değil, “kirli bir vahşi canavar hakkında” diyor. Ve yine “Evimi terk ettim, mirasımı bıraktım.” Fakat Tanrı bir kavmi terk ettiğinde geriye kurtuluş umudu kalır mı? Tanrı bir yeri terk ettiğinde o yer cinlerin meskeni haline gelir.<sup>5</sup>

Fahişeler ve eff eminates için ve tiyatrodaki tüm dans korosu birlikte [Trompet Festivaline] koşardı. Peki neden [orada] meydana gelen zinalardan bahsediyorum? . . . Cinlerin Yahudilerin aynı ruhlarında ve bir araya geldikleri yerlerde yaşadıklarını size açıkça gösteren sebebi önceki konuşmanızda duymadınız mı?

Adversus Judaeos vaazları, John Chrysostom'un uzun bir süre boyunca gelişen şeytan bilimini incelemek için ender bir fırsat sunuyor; yaptığımız pasajlar

Burada rahibin Antakya'yı kasıp kavuran Yahudi şeytanlığını dikkatle tasvir ettiğini düşünün. Antakya'daki Yahudileri şeytanlaştırmaya çok zaman ayırıyor ve üzerinde düşünüyor. Yahudilerin iblislerin eline düşmesinin ardındaki nedenleri sunarken özellikle dikkatli davranıyor: onların şeytanlıkları heteropraksiden (örneğin Yom Kippur ritüelleri) ve/veya zaman içinde ritüelleştirilmiş belirli anlardan (örneğin sonbahardaki Büyük Tatil günleri ve Pesah) beslenir. ilkbaharda).<sup>7</sup>

Yuhanna sözlü olarak elle tutulur bir gerçekliği olan bir tehlikeyi çağırıştırıyor; çünkü bu Yahudileştirici şeytan bilimi, sosyo-dinsel kimlikleri (Yahudi, Yahudileştirici ve vaftiz edilmiş Hristiyan) ayırma ve farklılaştırma ihtiyacından kaynaklanan gerilim dalgalarını yakından takip ediyor. Bazı yerlerde Yuhanna, ıslah edilemez ve tamamen şeytanlaştırılmış olanlar ile yalnızca vaftizin kutsal gücü sayesinde iblislerin nüfuz edemediği değil, aynı zamanda iblislerle düşmanca bir ilişki içinde olan kişiler arasındaki olağanüstü mesafeyi işaret eden geniş bir yelpazeye hükmeder.

Sonuç olarak vaazlar, 2. bölümdeki daha önceki tartışmamızın konularını ele almak için iyi bir yer sunuyor. Vaaz edilen Hristiyanın Antakya'daki amacı hakkında John Chrysostom'un görüşleri nelerdir? Vaftiz töreni ve mührün alınması şeytanlara karşı güç sağlar ve Mesih'in yeni askerine iblisler üzerinde yetki verir. Aniden şüphe götürmez bir anti-şeytani güce sahip olan böyle bir kişi, yalnızca bireyselleştirilmiş manevi savaşa girişmeye mi niyetli? Yoksa böyle vaftiz edilmiş bir kişi, belki de cemaatsel bir krizin ortasında, çok daha büyük bir savaş alanına yönelip Antakya şehrinde şeytani varlıklara karşı mı savaşıyor? Kısım I'nin son bölümünde, John Chrysostom'un vaftiz edilmiş Hristiyanlara - daha güçlü Hristiyanlara - cemaatsel ruhani savaş uygulaması konusunda nasıl talimat verdiğini ele alacağız. Bu talimatların çoğunu Chrysostom'un *Adversus Judaeos* vaazlarında buluyoruz. Bu manevi savaş durumunda, Yahudileştirici(ler)in ruhu/ ruhları, savaş halindeki bölge olarak duruyor. Şeytanlar düşmandır; savaşa birçok savaş silahıyla gelirler: şeytanlarla dolu Yahudi; şeytanlarla dolu sinagog ve Yahudiliğin şeytanlarla dolu ritüelleri. Düşman şiddetli olsa da, Hristiyan asker de savaş araçlarıyla donatılmış olarak savaş alanına gelir: vaftiz formülleri, haç işareti ve Hristiyan ritüel dilinin diğer birçok biçimi. Bu vaazlarda Yahya, vaftiz edilmiş Hristiyanlarına başka bir temel silah konusunda da talimat verir: Pavlus dilinin doğasında bulunan güç.

Yuhanna'nın *Katecheses ad illuminandos* 12'nin sonunda önerdiği gibi, Hristiyanlar vaftiz formüllerini hem insan hem de şeytani düşmanlara karşı savaşta aktif olarak kullanmalıdır. Bu bölümün ana hatlarını çizdiği gibi, Yuhanna, *Adversus Judaeos* vaazları ile *Katecheses ad illuminandos* dersleri arasında güçlü, öğretici bir süreklilik sağlar: vaftiz edilmiş Hristiyan, cinli insanlarla savaşmak için ilahi güce sahiptir ve kullanılmalıdır. Benzer şekilde John, savaşın biçimini sözlü ve şeytan kovucu olarak tanımlıyor. Vaazlarında John, düşmanı dar bir şekilde çerçeveleyiyor: şeytanlaştırılmış/şeytanlaştırılmış, yalnızca sonbahardaki Büyük Bayramlarda ve ilkbaharda Pesah'ta ortaya çıkan, bağlamından kopmuş Yahudiler.

İlerlemeden önce, John'un eserlerinde karşılaştığımız Yahudi düşmanlarının (ruhsuz, iblislerle dolu, hayvani, İsa katilleri) retorik yaratımlar olduğunu belirtmek önemlidir. Periyodik olarak ortaya çıkarlar ve Chrysos-tom'un sonbahardaki Büyük Tatillerde ve ilkbaharda Pesah'taki ritüel temsiliyle yakından bağlantılıdır. Bunlar dördüncü yüzyılda Antakya'da doğan, yaşayan ve ölen gerçek, tarihi Yahudiler değil. Onun Yahudileri geçici figürlerdir: Antakya'ya gerçek bir Yahudi gösterisi sezonunun başında gelirler ve kutlamalar sona erdiğinde ortadan kaybolurlar. Bu figürleri canlı sözlü açıklamalarla oluşturarak, aynı zamanda koruyucu ve saldırgan bir karşı önlem olarak dini ve kutsal ritüellerdeki gücü de teşvik eder. John, onların şeytani tehdidini güçlendirerek, din adamlarının ve vaftiz edilmiş din adamlarının son derece güçlü bir şeytan kovucu imajını yaratmak için gerekçe yaratıyor. Kutsal konuşmalar, Pauline'den alıntılar, haç işareti - hepsi Hristiyan askerlerin düşmüş kardeşleri kurtarmak için kullanması gereken silahlara dönüşüyor.

Yuhanna, daha güçlü, vaftiz edilmiş Hristiyanlarına, Yahudileştiricilerle nasıl yakın, mahrem, şiddetli, şeytan kovucu karşılaşmalarla ve hatta bizzat Yahudilerle ritüel savaşımlara nasıl girecekleri konusunda talimat veriyor. John'un Yahudileri aynı zamanda Hristiyan ritüel saldırılarının da hedefidir. Chrysostom'un Hristiyan askerlere halk arasında şeytan çıkarma "gösterileri" (benim dilim) başlatmaları yönündeki talimatını gözden kaçırmak çok kolaydır. Yahya'nın model aldığı veya görevlendirdiği karşılaşmalarda, güçlü bir Hristiyan/vaftiz edilmiş Hristiyan'ın performans göstermesini ve böylece şeytani Yahudilik ile ilahi Hristiyanlık arasındaki farkı yaratmasını amaçlıyor. John bu süreçte ruhsal ve kozmolojik sınırların iç içe geçtiğini anlatıyor.

John, şeytanlaştırmanın retorik uygulamasında gördüğümüzden çok daha karmaşık bir dini sınır kavramı yaratıyor. Yuhanna cinleri yalnızca Yahudilik ile Hristiyanlık arasında aşılabilir bir ayrım oluşturmak için kullanmaz. Ayrıca Hristiyanları Yahudilerden, onların ritüellerinden ve ibadet yerlerinden uzaklaştırmak için sinagogdaki şeytani belayı da tasvir etmiyor. Chrysostom, şeytanlaştırma retorisi yoluyla kesinlikle katı bir ideolojik ayrıma ulaşmayı başarsa da, daha güçlü Hristiyanlara doğrudan düşman topraklarına doğru hareket etmeleri talimatını da verir: şeytani bir Yahudi vebasına fiziksel temas olmasa da yakınlık gerektiren bir ritüel müdahale biçimini anlatır. Bu amaçla John, eylemdeki şeytan çıkarma uygulaması ilkesine sınır koyuyor ve bu, onun dini sınırlar kavramına olduğu kadar dini (Hristiyan) kimlik inşasına da tüyler ürpertici bir paradoks enjekte ediyor.

Yahya'nın zihninde, sınırlar bir bakıma kırılmak için yaratılmıştır; en azından Mesih'in daha güçlü/vaftiz edilmiş askeri, Yahudileştirici ve şeytani Yahudi için. Sınırlar birdenbire ve -eğer John isterse- çoğu zaman ritüel karşılaşmaların hararetiyle parlıtısıyla yaratılır: Hristiyanlar Yahudileri ve Yahudileştiricileri şeytani bulaşıcılıklarından kovurlar ya da sadece hareket ederken akıllarında eylemin canlı bir görüntüsünü taşırlar. günden güne şehrin içinden geçiyoruz. John, bu dramatik, şiddetli şeytani (Yahudileştirme) kovulma anının herkesin önünde gerçekleşmesini istiyor; Hristiyan askerler, tanıkların önünde düşmanlarına sözlü saldırıda bulunmalıdır. Böyle bir gösteri bir dizi olayı duyurmaya yarar.

birbirine kenetlenen ikilemler: Hristiyan ve Yahudi (ya da Yahudileştirici); ilahi ve şeytani; güçlü şeytan kovucuya karşı zayıf, şeytani ele geçirmenin mağlup kurbanı. Öte yandan, şeytan çıkarma karşılaşmasında şeytani bir Yahudilik de adlandırılıyor; performans, Yahudi tehdidini adlandırıyor ve gerçekleştiriyor. Her şeytan çıkarma karşılaşması bu tehdidi yoğunlaştırıyor. John, bu şeytani hastalığın devam edeceğinden emin: Daha zayıf Hristiyan ruhları (ve Yahudi ritüelleri ve mekanlarına olan tutkuları) nedeniyle sınır her zaman geçirgen, belirsiz ve istilacı olacak; Yahudileştirici iblisler dini topluluğun kalbine tehlikeli bir şekilde yaklaşabilir (ve kayabilir). Yahudi festivalleri kamusal alanı ve bizzat halkı ele geçirdiği sürece, daha zayıf, daha basit Hristiyanlar Yahudi şeytani etkisi altına girecek. O halde, Yahudi festivalleri var olduğu sürece güçlü şeytan kovucu din adamlarına ve din adamlarına olan talep de var olacaktır. Şeytan çıkarma karşılaşmaları gösterileri aracılığıyla Hristiyanlar, bir bakıma, şehirdeki kamusal alanların kontrolü için mücadele edebilirler.

Vaazlarla ilgili geçmiş okumalar, tamamen görmezden gelmeseler bile, John'un şeytan bilimini küçümsemişti. Tercümanlar Yahya'nın şeytanlarını azaltıp düzeltirdiler. İblisleri ahlaksız düşüncelerin veya etik olmayan davranışların mecazi temsili olarak ele aldılar. Son zamanlarda akademisyenler Yuhanna'nın metinlerinde doğrudan iblislere yöneldiler ve dini sınırları ve sınırları tanımlamak ve aynı zamanda belirli dini söylemleri uzaklaştırmak veya gayri meşru hale getirmek için kullanılan bir uzaklaştırma veya ötekileştirme aracı olarak iblislerin söylemsel gücüne önemli ölçüde dikkat çektiler. Bu yararlı ve doğru bir yaklaşım ama göreceğimiz gibi biraz eksik. Isabella Sandwell ve Christine Shepardson'un çalışmaları bugüne kadarki en etkileyici ve aynı zamanda teorik açıdan ilgi çekici çabalardan ikisini temsil ediyor.<sup>8</sup>

Sandwell'in belirttiği gibi, Hristiyanlıktaki dini kimlik, zulüm gören bir azınlığın açıkça tanımlanmış ana hatlarından Konstantin sonrası yasallaştırma döneminde nüfusların şekilsiz bir karışımına doğru ilerledikçe değişiyor. John Chrysostom gibi geç antik liderler "dini bağlılıkları ne olursa olsun birçok uygulamanın insanlar tarafından paylaşıldığı" bir durumla karşı karşıyadırlar.<sup>9</sup> Barışın körüklediği kimlik belirsizliklerde, Hristiyan liderler açık dini kimlikler oluşturmak için mücadele ederler; Burada Sandwell, Daniel Boyarin'in Yahudi ile Hristiyan -ve Antakya örneğinde Yunanlılar- arasındaki "anlamsal ve toplumsal sınırların belirsizliğini ortadan kaldırma" zorunluluğuna ilişkin yorumlarına başvuruyor ve böylece bu farklı kimlikleri temel dini kategoriler olarak karşılaştırıyor. muhalif poz.<sup>10</sup>

Kimlik inşası konusunda Thomas Hylland Eriksen ve Fredrik Barth gibi modern teorisyenlerden yararlanan Sandwell, John'un Hristiyan kimliği kavramının ilişkisel olduğunu, diğerlerinden farklılıkların belirlenmesi üzerine inşa edildiğini ileri sürer.<sup>11</sup> Sandwell, John Chrysostom'un agresif bir şekilde ikili bir yaklaşımı desteklediğini ileri sürer. "İkisi arasında belirsizliğe yer kalmaması için" (var olamaz), çünkü dini kimliğin her eylemde her zaman gözle görülür bir şekilde sergilenmesi gerekir.<sup>12</sup> Onun görüşüne göre, John'un inşaatlarındaki aciliyet, rahibin aralıksız yönetimine rağmen, bunun muhtemel olmasıyla ilgilidir.

oluşturma ve sınırları işaretleme konusunda "bireylerin bu sınırların ötesinde etkileşime devam ettiği bir durumla" karşı karşıyayız.<sup>13</sup>

Şeytanlar, John'un görevine uygun bir retorik araç sunuyor. Böylece Sandwell, John'un Catecheses ad illuminandos'undaki şeytani Öteki retoriği ile Adversus Judaeos vaazları gibi vaazlardaki şeytani Öteki retoriği arasındaki bağlantılara dikkat çeker. Her vaftiz edenin vazgeçtiği Şeytan'ın gösterişleri, muska takmak, tiyatroya ve hamamlara gitmek gibi Yunan ritüellerini içerir. Şeytanın gösterişlerine, iblislerin kalesi olan sinagogda da rastlamak mümkündür ve bu nedenle bundan kaçınılmalıdır. O halde, Yahya'nın sinagogu şeytanlaştırmak için kullandığı özellikle sert dil, cemaatinin onu dinlemediğinin bir göstergesidir. Bunun yerine, Hristiyan olmayan dini etkinliklere rahatça uyum sağlamalarına olanak tanıyan tanıdık ritüel uygulamalara kolayca geri dönüyorlar.

Christine Shepardson, Sandwell'in Antakya çalışmasını "zengin bir dinsel karmaşıklik bağlamı" olarak temel alıyor.<sup>14</sup> Onun odak noktası, John'un mekânsal retoriğinin, özellikle de şeytanlaştırıcı dilinin, mekânı dinsel olarak işaretlenmiş bir yere nasıl dönüştürdüğüyle ilgili. Şehirdeki yerlerin inşası konusundaki çekişme üzerine (Yahudiler, Yunanlılar ve çeşitli Hristiyan toplulukları arasındaki) dini rekabetin ne dereceye kadar dayandığını gün ışığına çıkarıyor. Shepardson, yerin kültürel inşasını "kendi kavramsal sınırlarının çok ötesindeki güçler tarafından şekillendirilen ve içinde karmaşık bir varlık" olarak gören modern coğrafya teorisyenlerinden kurnazca yararlanıyor.<sup>15</sup> Bu tür perspektifler, onun çok ihtiyaç duyulan dikkati cemaat içi yapıya çekmesine olanak tanıyor. Antakya'da hangi yerlerin kutsal veya kutsal olduğu konusunda tartışmalar. Sandwell gibi, Shepardson da Adversus Judaeos vaazlarına ve John'un cemaatçilerin sinagogun içinde barındırılan kutsal yazılar nedeniyle kutsal bir yer olduğu yönündeki bakış açısına karşı çıkan şeytanlaştırıcı retoriğine odaklanıyor. John, sinagogun doğaüstü (belki de ilahi?) gücüne böylesine olumlu bir yaklaşımla karşı çıkıyor. Buna karşılık, sinagogun canlı görüntülerini (ilahi olmaktan ziyade) tehlikeli, şeytani bir yer olarak canlandırıyor ve onu kiliseyle taban tabana zıt bir konuma yerleştiriyor. John, Yahudi yerlerini şeytani Öteki'nin yerleri olarak inşa ederken, Antakya'daki gerçek anlamda Hristiyan olan yerleri farklılaştırıp uzaklaştırabilir. Böylece, Shepardson, John'un şehrin "yalnızca inanç ve davranışlar açısından değil, aynı zamanda vatandaşların yaşadığı coğrafi manzara açısından da" Hristiyanlaştırılmasını teşvik ettiğini ileri sürer.<sup>16</sup>

John'un şeytanlaştırıcı retoriğinin etkisini daha iyi ifade etmek için Shepardson, "hayali bir toplulukla" kaynaşan bir coğrafyayı hayal etmedeki farklılaşma stratejisine dikkat çekiyor.<sup>17</sup> Coğrafyacı Yi-Fu Tuan'ın toponimi ve toponofobi terimleri, Shepardson'un toplumla ilgili tartışmasında özellikle aydınlatıcıdır. sinagog.<sup>18</sup> Cemaatlerin Yahudi dini uygulamalarına hevesli katılımı, "Yahudi" mekanlarına yönelik bir toponofili" ifade ederken, John, sinagogu bir Hristiyan için sadece uygunsuz değil, aynı zamanda son derece tehlikeli bir yer olarak görüyor.<sup>19</sup> Sinagogda meydana gelen suç, cinsellik ve kötü niyetleri yansıtan bir görüntü yağmuru.

şeytani. Bu kötülükler, sinagogun açıkça korkulması ve dolayısıyla kaçınılması gereken bir yer olduğunu gösteriyor. Sinagog ile tiyatro arasında bir paralellik kurarak bu görüşünü daha da somutlaştırıyor; her iki yerin de kirlетici bir şeytanlıkla dolu olduğunu vurguluyor. Sinagog, iblislerin mekanıdır ve aynı şekilde tiyatrodan "cinlerin ele geçirdiği" kişileri de buraya çeker. Doğrudan karşılaştırıldığında kilise, kutsallığından ödün vermeyen bir dini yapı olarak karşımıza çıkıyor. Üstelik kilisenin kendi kutsallığını koruma sorumluluğu vardır ve bu nedenle Yahya, sinagogun ve Yahudi ritüellerinin tanımladığı daha zayıf, uzlaşmış Hristiyanların kutsal kiliseye girmemesini talep eder.

Shepardson, birçok kişinin Antakya'nın topografyasına baktığını belirtiyor; pek çok kişi ise tam tersine, şehri rahatsız eden teolojik çatışmaları değerlendirir. Ancak her ikisini de yapan ilk kişi o. Bir bakıma ham, etkilenebilir mekanın, kültürel, politik, ama en önemlisi sosyo-dinsel olarak inşa edilmiş yerlerin gevşek, huzursuz bir koleksiyonuna dönüşmesini zekice ele alıyor.

Antakya'nın şiddetli dini çekişme ortamı, her şekil, boyut ve tarihe sahip binaları ve diğer yapıları belirgin bir şekilde maddi bir şekilde ve dolayısıyla her zaman geçici bir statüyle işaretledi. Onun Antakya topografyası üzerine yaptığı çalışma, şehre mekansal siyasetin yorumlayıcı merceğinden bakarken, çok az kişinin (eğer varsa) takip ettiği, çok ihtiyaç duyulan bir dinamizm ve bir olumsuzluk duygusu aşıyor. Shepardson, dini liderler için neyin tehlikede olduğunu ve teolojik inancı savunmak için ne kadar ileri gideceklerini anlamak için güçlü ve yeni bir model sunuyor.

Sandwell ve Shepardson, Antakya'daki fiziksel yerlerin inşası ve bunlarla ilgili tartışmalara ilişkin daha fazla araştırmanın temelini attı; aynı şekilde dini kimliğin inşasına ilişkin daha önceki bakış açılarına da önemli meydan okumalar getiriyorlar. Son olarak, ikisi de John Chrysostom'un bu konuların çoğu konusunda kendi cemaatiyle ne ölçüde mücadele ettiğiyse ilgileniyor: Her biri, onun şeytanlaştırıcı retorığının, muhtemelen kaybedilecek bir savaşta birincil silah olduğunu gözlemledi.

Bu çabaları ve vaazların yorumlanmasına getirdikleri kritik müdahaleleri takdir ediyoruz. Bununla birlikte vaazlara yaklaşımımız biraz farklı bir yönde ilerliyor. Benim Antakya topografyası ve dini liderliğe dair kendi yorumum, John'un iblislerle dolu bir şehir ve nüfus karşısında ham anti-şeytani ritüel (kutsal) gücü teşvik etmesinde kök buluyor.

Bu bölümde ve devamında Şeytanlar Şehri, ritüel uygulamanın maddiliğini bu çalışmanın merkezine yerleştiriyor ve bu ritüeller yoluyla kazanılan iblislerin somutlaşmış bilgisini ciddi ama aynı zamanda spekülative olarak ele alıyor. Chrysostom'un Adversus Judaeos vaazlarının yanı sıra diğer birçok vaazını incelerken belirli ritüel uygulamaları ararız: örneğin vaftiz, Efkariştiya ve diğer dini ritüellerdeki şeytan karşıtı etkinin yanı sıra yayılan şeytan çıkarma gücü. Hristiyanlığın diğer bazı biçimleri aracılığıyla

ritüel konuşması (Paul'den seçilmiş pasajlar Yuhanna'nın özellikle favorisi gibi görünüyor).

John'un iblislerin sinagoga girişi, Yahudiler ve ritüelleri ile Yahudileşen Hristiyanları enfekte etme yolları hakkındaki titiz açıklamalarında, iblislerin "şeytanlaştırılmasını" -ya da uzaklaştırılmasını- karmaşıktır (gerçi bunu geçersiz kılmaz).

etki. Yuhanna, Hristiyanları sağlıklı bir mesafeyi korumaya korkutmak için Yahudilikteki iblisleri açığa çıkarmak ve vurgulamak yerine, cemaatteki daha güçlü Hristiyanları acil, güçlü ve eşit bir eyleme katılmaya zorlamayı (ve tereddütlüleri utandırmayı) amaçlayan bir iblis bilimine şekil veriyor. düşmanla şiddet içeren ritüel bir ilişki.20 Hristiyanların Yahudilerden ve Yahudilikten uzaklaşmaya çalışması yerine, Yuhanna daha güçlü Hristiyanların düşmana mümkün olduğu kadar yaklaşması konusunda ısrar ediyor. Daha güçlü Hristiyanlar, şeytani bir şekilde kirlenmiş Yahudileştiricileri bulmalı, yakalamalı, kovmalı ve sonra kiliseye geri sürüklemelidir. Orada, kilisenin kutsal koynunda güvende olan John ve onun din adamları, şeytani varlıklarla daha kapsamlı bir şekilde savaşılabılır.

John ayrıca Hristiyanlardan Antakya sokaklarında hem Yahudileştiricilerle hem de Yahudilerle dramatik şeytan çıkarma eylemleri gerçekleştirmelerini istiyor. Bu nedenle, John'un Yahudileştiricileri avın ana hedefi olarak görmesine rağmen, aynı zamanda Hristiyanları aktif olarak baştan çıkaran Yahudileri veya daha doğrusu içlerindeki şeytanları da hedef aldığını öne sürüyorum.

Adversus Judaeos vaazlarında Yahudilerin yanı sıra ibislere de odaklanan bu okuma, önceki bilim adamlarınınkinden büyük ölçüde sapmaktır. Vaazlara geçmeden önce benimsediğimiz bakış açısının parametrelerini açıklığa kavuşturalım: Buradaki çalışmamız özellikle şeytanların bir mesafe aracı olarak yorumlayıcı kavramı etrafında dönecek. John, lekesiz bir Hristiyanlık ile ahlaki açıdan yozlaşmış, ritüelleri bozulmuş, reddedilmiş bir Yahudilik arasındaki sınırı trafiğe kapatan baştan çıkarıcı, Yahudileştirici iblisler inşa ediyor. Bu hesaplanamaz derinlikte bir sınırdır. İkisini ayıran dipsiz bir uçurumdur. Sınır aynı zamanda örnek bir Hristiyanlık ile suçlanamaz bir Yahudilik arasında ve aynı şekilde dindar, suçlanamaz, vaftiz edilmiş Hristiyanlar ile hayvani, insanlık dışı Yahudiler arasında etik, ahlaki ve ontolojik bir eşitsizlik duygusunu da güçlendirir.

Bu amaçla, iblisler kesinlikle mesafe koyma araçlarıdır - sınırlı anlamda da olsa: yani John, iblisleri Shepardson ve Sandwell'in iddia ettiği şekilde inşa eder. Sinagogu, Yahudi ritüellerini ve Yahudilerin kendilerini, özellikle de Büyük Bayramlarda yasak, marjinal ve yasak olarak işaretliyorlar.

Bununla birlikte, John gerçekten de fiziksel mesafe ve dini/ideolojik farklılık konusunda ısrar ederken, aynı zamanda dinleyicilere Hristiyan askerlerin başarısız olması durumunda ortaya çıkacak korkunç sonuçları hatırlatıyor. Yahudi gösterileri ve diğer ritüeller yoluyla iblisler, kişiyi ele geçirir, nüfuz eder ve istila eder ve böylece bireyin kimlik duygusunu siler. Bu şekilde iblisler bu mesafeyi, ötekiliği ve silinmeyi Hristiyan Benliğinin özüne taşırlar.

Bu nedenle, geç antik çağdaki önemli bir korkuyu göz önünde bulundurmalıyız: Bir iblisin, insan zihnine/bedenine çeşitli şekillerde nüfuz etme ve maddi olarak kirlenme yeteneği.



hayal edilen yollar. Tüm iblisleri metinsel metaforlara indirgememize izin vermeden önce, bu bölüm okuyucuya Yuhanna'nın Hristiyanlara söylediklerini hatırlatıyor: iblisler Yahudilerin yerlerine ve ritüellerine bulaştı, istila etti ve nüfuz etti. Belki de en önemlisi Yahudileri ele geçirmiş olmalarıdır. Yahudi yerlerine giden ve Yahudi ritüelleriyle meşgul olan herkes, Yahudileştirici iblislerin aynı yozlaştırıcı, yıpratıcı maddiliğiyle temasa geçecek ve aynı Yahudileştirici şeytanlığa maruz kalacaktır.

Yahya'nın şeytan bilimine ilişkin bu maddi anlayışın ışığında, Adversus Judaeos vaazlarındaki bazı pasajların okunmasını düzeltereğim. Yahya, güçlü Hristiyanlarından Yahudilerden, sinagogdan ve Yahudi ritüellerinden uzak durmalarını istemiyor. Aslında durum tam tersidir. Aksine, Adversus Judaeos'un vaazlarını çok kontrollü ve stratejik bir şekilde iblislerle dolduruyor. O, takvim yılının belirli anlarında iblisleri sinagogda bir araya toplar; yalnızca belirli Yahudi ritüellerine ve festivallerine iblisler aşıyor; Yahudi ruhlarını iblislerle dolduruyor ve uluslarının düşüşünü sıkı bir yorumla tamamlıyor. Daha da önemlisi, daha güçlü Hristiyanlardan uzak durmalarını ve mesafelerini korumalarını istemek yerine, bu ayrıntılı şeytan bilimini, bu Hristiyanlara tam olarak nereye gideceklerini ve vardıklarında ne yapacaklarını söyleyen bir harita olarak hizmet ediyor. John kendisinin daha güçlü ve umarım en güçlü olmasını talep ediyor— yani vaftiz edilmiş olan Hristiyanlar, şeytani Yahudileştirme vebasına karşı doğrudan fiziksel ve sözlü saldırıda bulunurlar. Daha güçlü, şeytan kovucu Hristiyanlar, Antakya sokaklarına çıkmaya ve hangi kılıkta ortaya çıkarsa çıksın iblislerle doğrudan mücadele etmeye istekli olmalıdır; örneğin sinagoglara gitmeleri ve cinlerin etkisi altındaki zayıf Hristiyanları şifa için kiliseye geri sürüklemeleri gerekiyor. Hristiyanlar, kamusal ritüel yüzleşmeye katılabilimleri için sürekli olarak şeytanlaştırılmış Yahudilere ve Yahudileştiricilere yakınlık aramalıdır; Antakya'da ilahi bir Hristiyanlık ile şeytani ve şeytani bir Yahudilik arasındaki geri dönülemez sınırı dramatik bir şekilde işaretleyen ve sözlü olarak sergileyen bir tür doğaçlama şeytan çıkarma ayini gerçekleştirmeliler. Yalnızca en yakın ritüel temaslar, tercihen toplum içinde ve hevesli bir izleyici kitlesinin katılımıyla bu sınırı işaretlemeyi başaracaktır.

John, daha güçlü Hristiyanları, Yahudiliğin şeytani bir şekilde lekelenmiş ve ele geçirilmiş kurbanlarıyla yüzleşmeye yönelik, potansiyel olarak şiddetli karşılaşmalara hazırlamak için vaazlarda oldukça fazla zaman harcıyor. Şeytan kovuculara ritüel konuşma teknikleri konusunda prova yapıyor ve onlara karşılaşma yerleri ve teknikleri konusunda talimat veriyor. Ayrıca onlara, Yahudi/şeytan karmaşasının derin tarihi ve teolojisi hakkındaki görüşünü de tanıtıyor; nesiller boyu şeytani kirlenmenin akıllarını bulandırması nedeniyle Yahudilerin kendilerinin de cahil olduğu bir tarih. En önemlisi, John, Hristiyanları (intikam alan şeytan kovucular olarak) halka açık bir gösteri statüsüne ulaşmaya çalışacak bir gösteriye hazırlamaya çalışır. Hristiyan askerler ritüel olarak Yahudileştiricilerin ruhlarındaki iblisleri söyleyip uzaklaştırırken, mümkünse bunu Antakya'nın halka açık, görünür alanlarında yapacaklar. John, şeytan çıkarma gösterilerinin önemli dini, kozmolojik ve hatta varoluşsal konuları tanıtmaya da

İzleyiciler için mantıksal farklılıklar. Adversus Judaeos'unda ele alacağımız gibi John, dinleyicilerini stratejik bir "gösteri" biçimi olarak şeytan çıkarma taktikleri konusunda eğitiyor. Hristiyan'ın şeytani bir belaya yakalanmış bir Yahudi'ye veya Yahudi'ye saldırması ve onu temizlemesi, tam olarak kamusal alanda gerçekleşmelidir çünkü doğaçlama ritüel/dini performanslar gibi bu tür şeytan çıkarma karşılaşmaları halk için sergilenir ve Antakya'da ilahi, kurtarıcı ve kurtarıcı arasındaki temel hiyerarşik ayrımı tasvir eder. c Hristiyanlık ve şeytani, lanetleyici Yahudilik.

#### ŞEYTANLAŞTIRMANIN YENİDEN TEORİZE EDİLMESİ

Adversus Judaeos vaazlarını ele alan birçok kişi, John'un dini kimlik inşasında şeytan biliminin merkezi rolünü kabul etmiştir: John, dini alanı tasvir etmek için şeytan kategorisini nasıl kullanıyor? Aslında, çevredeki maddi varlıklar olarak "iblisler"den daha belirsiz bir niteleyici terim olan "şeytani" terimine geçerken, çoğu kişi Jonathan Z. Smith'in bu kategoriyi "bir mesafe ölçüsü, bir takson, ayırt etmek için uygulanan bir etiket" olarak nitelendirmesinden yararlanmıştı. 'onlar'dan 'biz'. "21

John, Hristiyan topluluğunu çevredeki dünyadan ayırmak için "karmaşık bir sınırlar ve sınırlamalar sistemi" oluşturmak amacıyla şeytani bir dünya görüşü inşa ediyor.<sup>22</sup>

John Chrysostom'un şeytani olana olan derin bağımlılığını ortaya koyan buna benzer çalışmalar sayesinde, şeytanlaştırmaya yönelik retorik stratejilerin geç antik Hristiyanlıkta ne ölçüde şekillendiğini açığa çıkarmaya devam ediyoruz.

Bu çalışmalar, son dönem geç antik dönem biliminin teorik açıdan anlayışlı okumaları açısından büyük önem taşımakla birlikte, daimōn kelimesini söylemsel bir nesne olarak sunmaktadır. Bu tür yorumlar, daimōn'u, retoriğin Hristiyan dünya görüşlerini yaratma konusundaki güçlü yeteneğinin kanıtlayıcı bir simgesi olarak görüyor. Gördüğümüz gibi bilim adamları genellikle daimōn'u Benlik ile Öteki arasındaki mesafeyi ölçen ideolojik olarak yüklü, söylemsel bir kategori olarak görüyorlar; bireysel ve grup dini kimliğini belirleyen karmaşık bir sınırlar, sınırlar ve bölünmeler ağı kurar. Başka bir deyişle, bu çalışmalar metnin yarattığı sınırlarla çizilmiş manzarayı ve şeytanın bu manzaradaki yerini derinlemesine araştırıyor.

Yine de, yaşayan ritüel uygulamaların gerçek dünyasıyla ve dolayısıyla diğer dini kurumlarla maddi etkileşimle nadiren herhangi bir bağlantı kurarlar. Son olarak, bir şeytanlaştırma okuması, böyle bir okumayı, herkesin maddi şeytanlarla dolu olduğuna inandığı daha geniş geç antik dünya içinde bağlamsallaştırmada çoğu zaman başarısız olur.

Burada ritüel pratiğinin gelişimine ve canlı bir ortamda ritüel failliğin inşasına daha yakından bakıyoruz ve bu bizi Smith'in makalesinde farklı bir dizi gözleme götürüyor. Daha kesin olmak gerekirse, biz öncelikle Smith'in antik dünyada konumsal ve ütöpik haritalamaya ilişkin daha büyük projesinde "şeytani" kavramının yerleştirilmesine ve bu tür haritalamaların doğası gereği ritüel pratiği kozmolojik inşaya bağlama tarzına ilişkin yorumlarını genişletmekle ilgileniyoruz. .

Merkezin ve çevrenin yatay bir haritasını içeren konumsal bir kozmolojide, insan merkezde yer alır ve şeytani kenarlarda veya kenarlardadır. Şeytani merkeze izinsiz girerse, ritüel yoluyla dışarı atılır: örneğin şeytan çıkarma ritüelleri, kovulma ve sınır koruma ritüelleri. Ütopyacı kozmoloji ise tam tersine, "bu dünya"nın ve "ötesinin" dikey haritasına dayanır.

Şeytan bu dünya görüşünde tamamen evindeyken, insan yersizdir. Bu senaryoda ritüeller insanı bir sonraki dünyaya taşımak için hedeflenir: tanrılaştırma ritüelleri, öbür dünyaya kabul töreni vb. Bu kozmoloji kıyametvari bir dünya görüşünü içerir.

Ancak bu haritaların hiçbiri bizim durumumuzu tatmin etmiyor. Smith, Yahya'nın vaftizden sonra "Mesih'in askeri" için iddia ettiği gücün amacını açıklamak için heyecan verici olasılıklara sahip üçüncü bir harita sunuyor. Dahası, Smith'in üçüncü haritası özellikle şeytani ele geçirme konusuna değiniyor ve ritüel yüzleşmenin gücünü ve şiddetini ele alıyor; Bu nedenle bu üçüncü haritaya ilişkin açıklamasının tamamını alıntılanmaya değer:

Yataya dönen ama kozmolojik olanı antropolojik olana bırakan bir Geç Antik harita daha var. Burada insanı dış, düşman güçlere karşı koruyan sınır, dinsel birlik, sosyal grup haline gelir. Tehdit artık kaos ya da sürgün olarak değil, iblislerin ya da büyücülerin ele geçirdiği diğer insanlar olarak algılanıyor. İlahi merkeze ulaşmanın yeni merkezi ve başlıca yolu, yer ya da yer aşkınlığından ziyade, eski yer değiştirme becerisi ya da kurtuluşun ütöpik gücünden ziyade, temel becerisi müzakere olan oldukça hareketli bir kutsal adam olacaktır.<sup>23</sup>

Smith burada kutsal adama gönderme yapıyor ve Peter Brown'un kabaca çağdaşı olan "Kutsal Adamın Yükselişi" başlıklı makalesinden, özellikle de bu dini figürün kentsel alanın dışında kalan bölgesinde ele alınmasında bahsediyor. Smith'in üçüncü ve son haritası Antakya'daki manzaramıza oldukça iyi uyuyor, ancak şeytan çıkarma gücünün olası gösterilerini değerlendirirken kendimizi sosyo-dinsel kutsal adam tipiyle veya kentsel olmayan coğrafi alanla sınırlamamalıyız.

Yani, oldukça hareketli olan kutsal adamın şehir dışı ile sınırlı kalması ya da kutsallık konusunda tek örnek olması gerekmez. Ve yine de, bu çalışmanın girişinde iddia ettiğim gibi, bizim ondan yaptığımız şey tam olarak budur ve anti-şeytani gücün gösterisel ve kamusal ifadesini sabitleyen yerleri ve figürleri hayal ederken bunu yaptık ve yapmaya da devam ediyoruz. - özellikle patristik çalışmalar ve erken Hristiyan tarihi alanlarında. Bakışlarımızı hala hem kutsal adama hem de kentsel manzaraya yöneltmek, şehrin rasyonel, büyüsü bozulmuş bir alan, klasik uygarlığın değerlerini güvenli bir şekilde Batı modernliğine taşımak için hava geçirmez bir araç olduğuna dair kalıntı bir inançtır. Bu nedenle, modern insanlar için karizmatik, anti-şeytani ritüel ajanların bir şehirdeki düzenli bir cemaat topluluğunun parçası olduğunu hayal etmek imkansız olmasa da zor olmuştur. Ancak bölümde tartıştığım gibi

2'de Yuhanna, şehre ve kilisenin şehirdeki yerine ilişkin bu modern rasyonel görüşle çelişen bir vaftiz edilmiş Hristiyan kimliği modeli geliştirir. Yuhanna (oldukça ümitli bir şekilde) Hristiyan askerlerini son derece hareketli, saldırgan kutsal erkekler ve kadınlar olarak yapılandırır. Bu, her vaftiz edilmiş kişiye ve kesinlikle vaftiz edilmemiş ve cemaate bağlı olmayan herhangi birine ait bir rol değildir. Bununla birlikte, John, daha güçlü Hristiyanları, şeytani hastalıklı erkek ve kız kardeşlerini bulup onları kovmaya teşvik ediyor ve aşırı heteropraktik tehdit durumlarında (Yahudi Kutsal Tatilleri gibi) yalvarıyor. Vaftiz edilmiş bir Hristiyanın zayıf, Yahudileştirici Hristiyan ya da Yahudi üzerindeki anti-şeytani gücünü canlı, belki de abartılı bir şekilde sergileyen Yahya, sınırın temelini atıyor; dinsel ve ritüel bir ayırımın ani ve şaşırtıcı bir anda ortaya çıkacağını umuyor. ritüel saldırı ve tesadüfi veya gelişigüzel izleyiciyi de büyülemektedir.

#### EN ŞEYTANİ BİR YAHUDİLİK

Dördüncü yüzyılın sonları ritüel deneylerin ve rekabetin olduğu bir dönem ve kentsel Hristiyanlık da bir alandır. Bu durum özellikle şeytan çıkarmanın ritüel formülasyonları ve şeytani ele geçirme veya ızdırap kavramsallaştırmaları için geçerlidir. Uygulama ve inançta çok fazla çeşitlilik olsa da (belki de erken Hristiyan biliminde bugüne kadar bilinçli olarak farkına varıldan daha fazlası), tüm durumlar için geçerli olan bir prensip vardı. Şeytan çıkarma, her şeyden önce birisinin veya bir şeyin şeytani bir şekilde ele geçirilmiş veya şeytani bir şekilde yozlaşmış olduğunun tanımlanmasına dayanır. Bu ilk yorumları bir kenara bırakarak artık Adversus Judaeos'a dönebiliriz. vaazlar. Baştan sona John, tüm Yahudi halkının şeytani bir şekilde ele geçirilmesinin karmaşık bir etiolojisini inşa ediyor. Yuhanna şunu sorar: "Çarmıha gerilen kişiye tapınanların, [onu, yani Mesih'i] çarmıha gerenlerle birlikte kutlamalara katılması tuhaf değil mi?"<sup>24</sup> Bu pasajda John, ölümü geçmiş bir olay ya da metinle sınırlı bir eylem olarak ele almıyor; bunun yerine, şimdiki ve gelecekteki bir gerçekliktir: "Onu çarmıha ger, onu çarmıha ger" diye kükreyen [Yahudiler], 'Onun kanı bizim ve çocuklarımızın üzerine olsun' diyorlar."<sup>25</sup> John, İsa'nın çarmıha gerilişini tarih dışı hale getirerek ve bağlamından kopararak, bu geç antik kentteki yerel Yahudi nüfusunu sabit kimliklerinden kurtarıyor. Bunlar dördüncü yüzyılda Antakya'da kendi eylemlerinden oluşan bireyleşmiş Yahudiler değil. Aksine, kurumsal, zaman dışı, cinayete meyilli bir yapının ayrılmaz bir parçasıdır. Yahudiler birinci yüzyılda İsa'yı öldürmüşlerdi ve şimdi 380'lerde Antakya'daki Hristiyanlarla çok yakın bir yakınlıkta yaşıyorlar. John, Yahudilerin cinayet eğilimini günümüze taşımak için şeytani ele geçirmeyi kullanıyor. Bu demonolojiyi oluşturmak için Romalılar 1:18-32'nin diline ve teolojisine, özellikle de Tanrı'nın insanlığı terk ettiği (paradidōmi) 24. ayete başvuruyor. Yuhanna'nın Adversus Judaeos metninde açıkladığı gibi, Yahudilerin çarmıha gerilmedeki suç ortaklığının bir sonucu olarak "Onlar Tanrı tarafından terk edildiler (prodedomenous)."26 Ayrıca şöyle açıklıyor: "Tanrı'nın reddi tamamen tamamlandı." 27 Romalılarda Pavlus, Tanrı'yı tanımlarına rağmen,

98 John Chrysostom ve Antakya

Yaradan yerine yaratılmışı ibadet etmeyi seçin. Tanrı'nın cezası hızlı ve geri dönülemezdir: "Bu nedenle Tanrı onları kalplerinin tutkuları içinde kirliliğe, bedenlerinin kendi aralarında aşığınmasına (atimazesthai) bıraktı."28

Bu şeytan çıkarma karşılaşmaları, John'un kendisi örnek alınarak modellenirse, daha önce de belirttiğimiz gibi halka açık yerlerde gerçekleşecektir. Peter Brown, kutsal adam/şeytan kovucunun, ele geçirilmiş kişiyle şeytan kovucuyu "bir operetin stilize edilmiş, ifade edilmiş kalitesine" sahip bir ritüel diyalog içinde birbirine bağlayan teatral yönünü tanımlıyor. Şeytan kovucu ve kovulanlar seyircileri bir performansı izlemeye zorluyor:

[cinli ile şeytan kovucu arasında] bir diyalog, kontrollü bir patlama ve şiddet alışverişi şeklinde yürütülür. Ele geçirilmiş olandaki iblis, kutsal adamı suistimal eder ve hatta ona saldırır: ve kutsal adam, bu kadar çok bastırılmış isyanı ve öfkeyi açığa çıkararak ve ondan kurtularak gücünü gösterir. Bu, kutsal adamın gücü fikrinin dramatik bir ifadesidir.29

Peter Brown'ın kutsal adamla ilgili hâlâ parlak analizi, John'un Adversus Judaeos vaazlarındaki daha güçlü ve vaftiz edilmiş Hristiyanlar hakkındaki yapısına uyuyor; John, topluluğundaki bu tür üyelerden şeytani şeyler üzerinde usta olmalarını ve böylece iblisler tarafından kontrol edilen kişilerin Antakya vatandaşlarının hayatlarını kirlletme tehdidinde bulunduğu yerlerde iblisleri nasıl teşhis edip kovacaklarını öğrenmelerini ister. Şeytan çıkarma karşılaşmasının edimsel yönü birincil öneme sahiptir: Brown'a göre şeytan çıkarma performansı şiddet ve otorite temaları etrafında şekillenir. John, iblisleri açığa çıkarmak için bir kişiyi taciz etmenin, alay etmenin ve sorgulamanın ne kadar etkili olduğunu anlıyor. Yine de John'un durumu ile Brown'un açıklaması arasında temel bir fark var. Brown, hem ele geçirilen kişinin hem de şeytan kovucunun, ilkinin ele geçirildiğine inandığı ve her birinin (çoğunlukla) gönüllü olarak düet veya diyaloga girdiği bir durumu anlatıyor. John Chrysostom örneğinde, bu rahip vaftiz ettiği Hristiyanlardan özellikle zor bir görev talep ediyor: topluluktaki diğerlerine yaklaşmaları ve onları bir tür şeytan çıkarma ritüeli deneyimine katılmaya ikna etmeleri - belki de zorlamaları - gerekiyor. bu onları istemeden de olsa Yahudileştirme hastalığıyla şeytani bir şekilde kirlenmiş olarak işaretleyecektir.

Ancak farklı bir açıdan -yani icracı ritüel perspektifinden- daha geniş bir bakış açısı kazanabiliriz. Yuhanna, güçlü Hristiyanlarından gruplar halinde Antakya'ya taşınmalarını, Yahudileştiricileri aramalarını ve onları izole etmelerini ister. Daha sonra, Yahudileştiricilerin Hristiyanlığının gerçekliğini sarsmayı amaçlayan soruları içeren amansız, kamuya açık bir sorgulama yoluyla, bu daha güçlü Hristiyanlar, şeytan kovucular olarak ve ritüelleştirme durumunu sıkı bir şekilde kontrol altında tutarak, aslında onları şeytani bir şekilde ele geçirmeye çalışıyorlar. - en azından söylemsel (ve performansal) olarak. Durumu yeniden gözden geçirelim: Şaşkınlık içinde olan ve vicdanları daha zayıf olan Hristiyanlar hata yapıyor Yahudileştirmeye izinsiz girme; Vaftiz edilmiş birader veya hemşirelerinden biri onları suçlamak için yaklaştığında tamamen hazırlıksız yakalanacaklar. John bu konuda uyarıyor

bazıları öfkeden uçup gidecek; diğerleri sessizce sinebilir ve titreyebilir. Çok az kişi ayağa kalkıp sakince cevap verebilecek kadar zaman içinde dengesini yeniden kazanacaktır. Başka bir deyişle, John'un Hristiyan askerleri/şeytan kovucuları birincil ritüel ajanlar (ve kışkırtıcılar) olarak hareket ederler; bu nedenle Yahudileştiricilerin tepkisini kışkırtmada ve daha sonra bu tepkinin anlamını tanımlamada ve yönlendirmede kontrol onlardadır. Eğer sözde daha zayıf Hristiyanlar (ya da Yahudileştiriciler) tepki verirlerse -belki de öfkeyle (ve haklı olarak öyle)- şeytan kovucu Hristiyanlar üstünlük sağlar: bunu şeytani tepkilerin geniş yelpazesi içinde kolaylıkla tercüme edebilir. Yahudileştiriciler, şiddete, mantıksızlığa, kaynayan öfkeye ve hatta sessizliğe tepki olarak, şeytani mülkiyetlerinin gerçekliğini tüm izleyicilere ancak çaresizce kanıtlayacaklardır. Özellikle de yardımcı bir sorgulayıcı Hristiyan/şeytan kovucunun rehberlik etmesi ve olayı tanımlamasıyla nasıl ele geçirilmiş gibi görünmeyebilirler?

Birincisi, elbette, halka açık ortamlarında ve teatral tonlarında bu olaylar, cemaatin kutsal erkekleri ve kadınları olarak daha güçlü Hristiyanların gücünü tesis edecektir. Üstelik vaazlara göre, daha güçlü Hristiyanlar otorite kurmak için gerçek bir şeytan çıkarma karşılaşmasını beklemek zorunda kalmayacaklar. Şeytan, Yahya'nın cemaatinin çoğunu çaldı ve şimdi onları Yahudilik içinde gizli tutuyor.<sup>30</sup> Yahudileştirme hastalığına yakalanmış olanlar pek yardım istemeyecek ve şeytan çıkarma talebinde bulunmayacaklardır; Hristiyanlar onları avlamakla yükümlüdür. Kadınlar kadınları kurtarıyor, erkekler erkekleri kurtarıyor, çocuklar çocukları kurtarıyor, köleler köleleri kurtarıyor.<sup>31</sup> Bir Hristiyan bir Yahudileştiriciyi fark ederse onu ihbar etmelidir (kataggellein).<sup>32</sup> Başka bir teknik de içerir: Yahudileştirmenin zihinsel ve ruhsal açıdan aciz bıraktığı kişileri kilisenin yasalarına uymaya zorlayabilmek için "eğitim ağırları" (diktya tēs didaskalias) yayıyorlar.<sup>33</sup> Yuhanna ayrıca Pavlus'un mektuplarından bazı ifadelerin yüksek sesle söylenmesini tavsiye ediyor. Bunun esas anlamı, avdaki Hristiyanın sürekli olarak Hristiyan dilini söylemesi ve dolayısıyla Yahudileştiriciyi ortaya çıkmaya zorlamasıdır. Bir Hristiyan sessizliği gözlemleyerek veya anlamsız konuşmalar yaparak yalnızca şeytana yardım eder; Yahudileştirici, Hristiyan kurbanı artık Yahudilik içinde sıkı sıkıya tutan şeytanın kendisi tarafından ele geçirilmiş olarak cemaatinden süresiz olarak saklanabilir.<sup>34</sup>

Buna karşılık John, Pavlus'un alıntılarının icra edici ifadelerinin Yahudileştiriciler üzerinde ilgi çekici zorunlu bir etkiye sahip olacağı konusunda ısrar ediyor:

Çünkü birçok vahşi ve tahrik olmuş hayvan, çalılıkların altında saklanıp avcının sesini duyunca korkudan ayağa fırlar. Ve çoğu zaman, [avcıların] çağırısının şiddetiyle zorla dışarı atılarak ağırlarına düşerler. Ve böylece kardeşleriniz Yahudiliğin çalılıklarında saklanıyor. Pavlus'un sesini duyarlarsa, kurtuluş ağırlarına kolayca düşeceklerini ve Yahudilerin her türlü hatasından kurtulacaklarını çok iyi biliyorum.<sup>35</sup>

John, şeytan kovuculara hangi kelimeleri kullanacaklarını, ritüelleri nasıl gerçekleştireceklerini ve son olarak nerede avlanacaklarını gösteriyor. Yahudileştirici arayışları şehri kapsamalıdır, ancak John'un dramatik anlatılarının da belirttiği gibi, avdaki bir Hristiyan Yahudi bayramlarında ve sinagogda Yahudileştiricileri her zaman bulacaktır. Hristiyanlar bir yer bulduktan sonra

Yahudileştirici olan Yuhanna, onların öncelikle "onu öğüt sözlerinle (episphigontes autous tōi logōi tēs paraineseōs) sıkı bir şekilde bağlamaları" gerektiğini emreder.<sup>36</sup> Bu tür öğütler, apotropaik veya şeytan kovucu etki yapar ve Yahudileştiricileri saklandıkları yerden çıkmaya zorlar. John Catech'te de benzer bir dil kullanıyor. İşığım. "şeytan kovucuların sözlerinin" doğasında var olan anti-şeytani gücü tartışırken.<sup>37</sup> Yahudileştiriciyi tanımladıktan ve bir anlamda onu dille tuttuktan sonra, John'un tanımladığı şekliyle şeytan çıkarma işlemi ciddi anlamda başlar. Vaazlar, Yuhanna'nın başka yerlerde Hristiyanlar için ritüel formülleri, kutsal metinlerden ifadeler ve seri sorular sağladığını öne sürüyor. Aynı zamanda, tabiri caizse "sahada", yani sinagogun yakınında veya içinde geçen oldukça koreografili sözlü saldırı sahneleri hazırlayarak Hristiyanları karşılaşmalarına hazırlamaya çalışıyor: örneğin, sinagogun önünde Hristiyan adamla etkileşimi. sinagog ve Yahudilerle birlikte festivallere katılan Hristiyan karısına doğrudan hitap etmesi (bkz. bölüm 2). Bu sahnelerin, Hristiyanların kamusal alanda kendi Yahudileştiricileriyle karşılaştıklarında onlara senaryo olarak hizmet etmesini sağlıyor. Bu tür pasajlara beyin yıkama metinleri olarak yaklaşarak, Yuhanna'nın daha güçlü Hristiyanlar ve Yahudileştiriciler arasındaki şeytan çıkarma karşılaşmalarını kurgulamasına ilişkin bazı gerçekleri ortaya çıkarabiliriz.

Belki bu noktada şeytan çıkarmanın yerel ve durumsal doğasını takdir edebiliriz. Şeytan çıkarma tek tip bir ritüel değildir. John'un Yahudileştiricileri kovma görüşü, kutsal adamın çöldeki şeytan çıkarma ritüellerinden önemli ölçüde farklıdır. John'un Yahudileştiricileri kovması, Yahudilerin şeytanlaştırılmasına ve insanlıktan çıkarılmasına ilişkin anlayışında dayanak noktası buluyor. Mesih'i öldürdüklerinde Tanrı onlardan vazgeçti (paradidōmi); ruhları şehvet, seks, arzu ve her türlü aşırılığın şeytanlarıyla doluydu; rasyonellik, öz kontrol ve ılımlılık artık geçerli değil. Aynı şey Yahudileştiricinin zihni için de geçerliydi; Yahudileştiricinin kiliseyi terk edip sinagoga giderken aynı zamanda kontrolden, rasyonellikten ve ölçülülükten kontrol eksikliğine, mantıksızlığa ve aşırılığa doğru ilerlediğini görüyoruz. Yahudileştirme hastalığı, ontolojik olarak, zihnin kendi kendini kontrol etme ve yorumsal olarak akıl yürütme (ve böylece Yahudilik ile Hristiyanlık arasındaki teolojik farkı ayırt etme) yeteneğinin harap eden şeytani bir yozlaşmadan oluşur. Zihin sağlığını (dianoia) yeniden kazanmanın ve düşüncüyü yeniden oluşturma, özellikle de Yahudiler ile Hristiyanlar arasındaki farkları aşmanın tek yolu, tercihen halka açık bir şeytan çıkarma karşılaşmasıdır. Hastalığın bilişsel karmaşıklığı göz önüne alındığında, şeytan çıkarmanın künt ve zorlayıcı gücü bir Yahudileştiriciyi nasıl iyileştirebilir? Bir kez daha Yuhanna kutsal adamın şeytan çıkarma eylemini savunmuyor; daha ziyade Yahudileştiricilerin zihinlerini veya ruhlarını temizlemek için stratejik olarak hedeflenen ve kesin konuşma biçimlerini içeren hassas bir ritüel koreografiyi anlıyor. Hristiyan (ritüel ve tedavi edici) dilinin uygulanmasında, kişi herhangi bir "sofistike, retorik ve dolambaçlı argümanlar" kullanmamaya dikkat etmelidir.<sup>38</sup> Bu, şeytanın dilidir, İsa'nın değil .

Bunun yerine Yuhanna, Yahudilik hastalığından muzdarip olanları kolayca tuzağa düşürecek ve daha sonra iyileştirmelerine yardımcı olacak bir dizi soru sunuyor.<sup>39</sup> Yuhanna, Hristiyan psikoloji tekniklerini, Hristiyanlığın çok daha titiz bir biçimde kullanılan hassas araçlar olarak tanımlıyor.

şeytan çıkarma - Yahudileştirmenin çeşitli ve köklü şeytani kirleticilerini dağıtmak için şeytan karşıtı sözlü saldırıyı tasarlıyor:

Çünkü tüm günahların öğüt ve öğütlere (paraineseōs, symbolous) ihtiyacı yoktur. Ancak doğası gereği hızlı ve keskin bir kesip çıkarmayla (tomēi syntomōi kai oxytatēi) düzeltilmesi gereken bazı günahlar vardır. Dayanabildiğimiz yaralar daha nazik tedavilere yanıt verir; Çürümüş, tedavi edilemez hale gelmiş ve vücuttan geriye kalanlarla beslenenler, çelik uçlu bir dağlayıcı ateşe ihtiyaç duyarlar (aichmēs sidērou deitai phlogos). Günahlarda durum böyledir; bazıları uzun öğütler gerektirir; diğerlerinin ani bir azarlamaya ihtiyacı var.<sup>40</sup>

Av. Jud. 8'de Yuhanna, Yahudileşen bir Hristiyan'da kalan herhangi bir kendini gerçekleştirme kısıntısını yüzeye çıkarmaya ve iblislerin neden olduğu ağır sisi aşmaya yönelik önemli bir soru listesi sunuyor:

[Yahudilik hastası olan] herkese, "Hristiyan mısın?" diye soracağım. O halde Yahudilerin [ritüellerine] neden bu kadar hayransınız? Bir Pers, Perslerin [ritüellerini] anlamaz mı? Bir barbar, barbarların [ritüellerine] hayran olmaz mı? Romalıların topraklarında yaşayan biri bizim vatandaşlık geleneklerimize (politeia) uymuyor mu? Söylesene, aramızda yaşayan biri, bu [başkalarının] ritüellerini düşünürken yakalanırsa, onbinlerce kendini savunma yolu olsa bile, tartışmasız, sorgusuz sualsiz doğrudan cezalandırılmaz mı? . . . Peki böylesine aşırı bir yaşam biçimine (politeia) döndüğünden sonra nasıl kurtarılmaya layık olacaksınız?<sup>41</sup>

Bu sorular dizisi Brown'un analizinin, John'un şeytan çıkarma görüşüyle büyük ilgisi olan bir yönünün altını çiziyor. Brown, şeytan çıkarma olaylarını özellikle "kontrollü patlamalar ve şiddet değişimi" olarak tanımlıyor. John'un görüşüne göre de şeytan kovucu, soruları soran kişi olarak tüm gücü elinde tutuyor; o, bağlı Yahudileştiricisiyle birlikte, yakından bildiği sorular, formüller ve öğütlerden oluşan, iyi prova edilmiş bir koreografiyle hareket eder; iyi yerleştirilmiş sorular ve Pauline'in suçlamalarıyla, bir Yahudileştiricinin sözlü tepkilerini ve duygusal tepkilerini kontrol edebiliyor, sersemlemiş bir sessizlikten patlayıcı öfkeye kadar her türlü aralığı yönetebiliyor. Vaazlarda John, son derece güçlü bir şeytan çıkarma eylemi modeli inşa ediyor. Bu nedenle John'un şeytan kovucularını sahada neler beklemeye hazırladığını not etmek önemlidir. Sözlü yöntemlerin daha aşırı olması gerekebileceği konusunda uyarıyor: Bir Hristiyan, güç kullanmak, vurmak, hakaret etmek veya o kişiyle tartışmak zorunda kalabilir. Başka bir yerde hasta bir kardeşin de aynı güçle misilleme yapabileceğini belirtiyor: "Senden nefret etse bile, sana hakaret etse, sana vursa, düşmanın olmakla tehdit etse, seni başka bir şekilde tehdit etse bile" devam et.<sup>42</sup>

John'un daha güçlü bir öneride bulunmasıyla şiddet konusu özellikle ilginçtir. Hristiyanlar, zayıf kardeşlerinin evlerine, daha zayıf olsalar bile girmelidirler.

Hristiyanlar onları tanımıyor. Bu Yahudileştiricilerin Yahudileştirme hastalığından çok acı çektikleri söylendiği sürece, şeytan kovucu bir Hristiyan bunu yapabilir ve aslında



şeytan çıkarma ayini gerçekleştirmek için o eve girmeli. Özellikle ilgi çekici olan, John'un talimatlarının dizginsiz iyi niyetten kasıtlı aldatmacaya ne kadar hızlı dönüştüğüdür. Sonunda bu onun şiddet beklentisine ilişkin tartışmasını tetiklemiş görünüyor; Aslında bu metin, Yahya'nın, şeytan kovucu Hristiyanı Yahudileştiricinin kaçınılmaz şiddeti konusunda uyarıp uyarmadığını, yoksa sözde Yahudileştiricinin içindeki şeytani öfkeyi ateşleyecek bir durum mu hazırladığını sormaya yol açıyor.

Metne dönmek için Adv. Jud. 8.5.2-3 Yuhanna cemaattekilere hasta adamın evine erişmenin yöntemleri hakkında bilgi verir: "Eğer onu tanımıyorsanız, onunla hiçbir bağlantınız yoksa, meşgul olun ve onun bir arkadaşını veya akrabasını bulun, ona yardım edecek birini bulun. kime özellikle dikkat ediyor. Bu adamı yanınıza alın ve evine gidin. onu doğru yola yönlendirin."44 Yuhanna, yabancıların evine giren Hristiyan'ın öncelikle Yahudileştirme gibi aktif bir konu dışında başka bir konu hakkında konuşarak onu neşeli ve şüpheli olmayan bir ruh haline sokmasını önerir. O halde Hristiyan askerin aniden Yahudileştirme konusuna dönmesi gerekir. Bu şekilde, Hristiyan, acı çeken kişinin zihninden yanlış inançları daha kolay bir şekilde uzaklaştırabilir ve onu Yahudi dininin geçerliliğine saldıran sorularla saldırabilir.45 Özellikle burada Yuhanna, Hristiyanın öngöründe bulunması gerektiği (veya belki de okumamız gerektiği) konusunda uyarıyor. "çökme") şiddetli bir tepkidir.46

Böylece Yahya, cemaatindeki daha güçlü (yani vaftiz edilmiş) Hristiyanlar için Yahudileştiricilerle karmaşık, incelikli bir şeytan çıkarma karşılaşması modeli oluşturur. Bu model, bir araya getirildiğinde ve birleştirici bir demonoloji halinde iç içe geçtiğinde Hristiyanlığı ve Yahudiliği birbirinden ayıran (ve belirsiz Yahudileştirme uygulamaları yoluyla ikisini birbirine bağlayan tüm ara, ritüel dokuyu yok eden) ve ardından muzaffer bir Hristiyanlığı doğru bir şekilde tanımlayan üç değişkeni veya faktörü saptar. Antakya'da şeytanlaştırılmış ve ölü bir Yahudilik yüzünden. Bu üç faktör şunlardır: (1) Hristiyan şeytan kovucunun benzersiz ritüel faaliyeti (ve/veya şeytan çıkarma işleminin tüm yönleri üzerinde kapsamlı kontrolü), (2) şeytan çıkarma sırasındaki şiddet patlamaları ve (3) şeytan çıkarmının bir gösteri olması.

#### ŞEYTANLARIN YAHUDİLERİNİ SUSTURMAK

387 sonbaharında John, Yahudilerin Büyük Bayramlarına karşı mitingine erkenden başladı. Hom'da. Oruçtan on gün önce verilen 4 ve 5'te Yuhanna, geçen yıl aynı uyanıklık gerekliliğini fark etmediğini açıklıyor: "Fakat bugün sayıları kurtlardan daha fazla olan Yahudiler koyunlarımızı kuşatmaya kararlılar."47 Bu yıl, Yahya'nın cemaatinin önemli ölçüde azaldığı, yılın Antakya'daki Yahudilerin, Tanrı'nın Kudüs ülkesi dışında yasakladığı ritüelleri, bayramları ve oruçları duyurmak için borazan çaldıkları o anında. Ancak Antakya'daki Yahudiler için Yahudi tapınağının -Kudüs'ün kendisinin- yıkılması önemsizdir. Aslında,

Yuhanna'ya göre, şehrinin Yahudileri, Tanrı'nın bu olaylara katılımını ve dolayısıyla onun amacını, yani bu ritüelleri Kudüs dışında ve belirli bir dönemin ötesinde yasaklamayı kaygısızca görmezden geliyorlar. Tanrı'ya ve onun kanunlarına karşı inatla sağır olan Antakya hahamları, dinleyen herkese Büyük Bayramların dua, ibadet, oruç ve dans gibi tüm ritüel yönlerini kutlayacaklarını duyurmaya devam ediyor; şehrin tüm nüfusu memnuniyetle karşılanıyor ve aslında katılmaya teşvik ediliyor.

Yahudileştirmenin ağırlığının zaten cemaati üzerinde baskı oluşturduğu Yahudi Yüksek Tatillerinin arifesinde, John dinleyicilerine önceki yılın küfür aşırılığını hatırlatıyor. Kilise ile sinagog arasında tehlikeli derecede ince bir şekilde uzanan zayıf Hristiyanların ruhlarının uğradığı hasarı hatırlıyor; Efkaristiya beslenmesi ile Yahudi orucu arasında ileri geri hareket eden dini kimlik, kırılgan bir ontolojiye doğru gerilir. John dinleyicilerine cemaatindeki savunmasız kişilerin kurtuluşunun bir kez daha tehlikede olduğunu duyuruyor.

Ancak böylesine büyüleyici bir Yahudi gösterisinin olduğu bir dönemde, Hristiyanları farklı bir yöne bakmaya ve dinlemeye ikna etmeye çalışmak nafile bir çabadır. John, yalnızca retorik bir stratejinin, yılın bu döneminde Yahudileştirmeye alışmasalar da duyuları son derece istekli olan daha zayıf Hristiyanları kurtarmak için yetersiz olduğuna inanıyor. Bu noktada, John'un hayal etmemizi istediği gibi, sonbaharın başlarında Antakya'nın tamamı Yahudi festivalleri, dansları ve neredeyse coşkuyla bir şekilde sunulan oruçlar için ritüel olarak salya akıtıyor. Yahya, Hristiyanları ile Yahudi cemaati arasındaki duysal iletişimi kesmeyi nasıl umabilir - özellikle de Yahudi ağızları kelimelerden daha fazlasını yayıyor gibi görünürken ve Yahudi kelimeleri iletişimsel dilden çok daha sinsi bir şeyler ifade ederken?

Av. Jud. 5 John agresif, saldırgan bir eylem planını duyuruyor. Doğrudan Yahudilerle savaşmayı planlıyor; kendi deyimiyle onlarla "dövülecek".<sup>48</sup> Her ne kadar düşmanla savaşma planına ilişkin yalnızca birkaç esrarengiz ipucu sunsa da Adv. Jud. 5: John, Yahudileri ve onların utanmaz argümanlarını "susturma" (epistomizein) planını paylaşıyor.<sup>49</sup> Aynı zamanda "ağızlarını dikmeyi" (aporrhapsai ta stomata) da planlıyor.<sup>50</sup> Bu iki ifade, onlara çok fazla bilgi sağlamayabilir. modern göz. Bununla birlikte, geç antik çağın uygun ritüel alanına, özellikle de dinsel-büyülü ritüel metinleri bağlamına konulduğunda, "sessizleştirmek" ve "ağızlarını dikmek" kelimeleri ortaya çıkıyor. Hızla, eş zamanlı olarak insani ve insanüstü (ilahi/şeytani) seviyelerde yürütülen sözlü/ruhsal mücadeleye ilişkin zengin bir dünya görüşünü ortaya çıkarırlar.<sup>51</sup>

Aslında bu dil, manevi savaş teması kapsamında Adversus Judaeos ve Catecheses ad illuminandos arasında bir bağlantı sağlar.

Bu cümleleri sözlü tartışma bağlamında anlayabilirsek de, John için söz konusu olanın ışığında retorik yorum tatmin edici değildir. Aşağıda daha ayrıntılı olarak tartışacağım gibi, John'un Yahudi muhalefetine tehlikesini ve şeytanlığını nasıl algıladığı konusunda çok fazla şeyi şansa bırakıyor. Bunun yerine, bu cümleleri harfi harfine okumanın daha ilgi çekici başka bir yolu olduğunu savunuyorum:

Hristiyanların, konuşmalarının katıksız gücü ve otoritesi aracılığıyla Yahudileri susturma yeteneği. Ve 2. Bölüm'de tartışıldığı gibi, dilin zorunlu güce sahip olabileceğini anlıyoruz; John burada dilin etkililiğine ilişkin benzer bir teorileştirmeyi anlatıyor. Belki Antakya ve Suriye'deki ve çevresindeki maddi kanıtlardan çok daha ikna edici bir argüman ortaya çıkabilir. Arkeologlar, bağlayıcı ritüellerin (katadesmoi) insanların topluluk önünde konuşmasını (örneğin hitabet gösterilerinde, mahkeme davalarında ve tiyatrodan) engelleme gücüne dair yaygın inancı kanıtlayan ritüel metinleri ve nesneleri ortaya çıkardılar. Bir kişinin başka bir kişiyi ritüel metinler, nesneler ve jestler aracılığıyla susturabileceğine ve böylece fiziksel olarak konuşma yeteneğini engelleyebileceğine inanılmaktadır. Üstelik literatür bu uygulamayı fazlasıyla doğruluyor. Ünlü ve eşit derecede uygun bir örnek Libanius'un Oratio 1'inde bulunur. Daha önce 1. Bölümde tartışılan Libanius, migreni, gutu ve (aslında onun çalışmasını engelleyen) çeşitli hastalıkları "büyülere, büyümlü sözlerle ve tanrıların düşmanlığına" bağlar. büyücüler."52 Bu örneğe ek olarak Libanius, rakiplerinin retorik ve hitabet yeteneklerini sabote etmek için benzer bağlayıcı büyüler ve büyümlü eylemlerde bulunmakla suçlandığını birkaç kez dile getiriyor.

Büyük Bayramların ve Fısıh Bayramı'nın artan popüleritesinde Yuhanna, Yahudileştirmenin şehri üzerinde giderek artan nüfuzunun farkına varıyor. Aynı zamanda, yalnızca sonbahar ve ilkbahardaki büyük festivalleri düzenlemekle kalmayıp, aynı zamanda mevsimler arasında tefsirlerde bulunan, ritüeller gerçekleştiren ve kutsallığın közünü tutuşturmak için görünürde kutsal olan bir yer ve nesneler sağlayan Yahudileri anında ve geri dönülemez biçimde susturma ihtiyacının arttığını da görüyor. iki büyük festivalin beklentisi: Sinagogdan baştan çıkarıcı bir şekilde çıkıp şehrin kulaklarını büyüleyen ve büyüleyen sapkın Yahudileştirici gürültü ve gösteri. John ve cemaati katadesmoi metinlerinin gücüne oldukça aşınadır; sihirbazlar bunları düşmanlarının dudaklarını kapatmak, dillerini tutmak, seslerini çalmak veya düşüncelerini ele geçirmek için satarlar. Susturma yöntemleri çeşitli ve çoğu zaman sapkın olsa da etkisi genellikle aynıdır. Belirli seslerin susturulmasına ihtiyaç duyan herkese hitap eden, kolay ulaşılabilir ve son derece uyarlanabilir bir ritüel biçimidir.

O halde, bu bölümün geri kalanında, John'un Yahudileri "susturmak" (epistomizein) ve Yahudilerin "ağızlarını dikmek" (aporrapsai ta stomata) terimleriyle ilgili değerlendirmeyi geniş ve gevşek bir karşılaştırmalı çerçeveye yerleştireceğiz. bağlama büyülerinin alt grubudur.<sup>53</sup> Analitik çerçevemizi baştan belirtirken bazı metodolojik noktalara dikkat çekmek istiyoruz. Açıklığa kavuşturmak gerekirse, bu, John'un "susturucu" gösterileri ile kurbanları susturmaya yönelik sihirli "bağlayıcı" ritüellerin indirgeyici bir karşılaştırması değildir. Açıkçası John'un külliyyatındaki kanıtlar bu tür bir okumaya izin vermek için yeterli değil. Bu, ritüel yapının biçim açısından eleştirel bir analizini yürütmek için basit bir mekanik veya işlevsel yan yana getirme de değildir.

Bunun yerine, John'un susturma ritüellerine ilişkin tanımını, susturucu lanetlerin örnekleriyle (defi xiones) gevşek bir şekilde yan yana getiriyoruz; Bu karşılaştırmada önemli olan, bu iki ritüel dil biçiminin aynı animist dünya görüşünden ortaya çıkmasıdır.

Dolayısıyla John'un susturma teknikleri ve lanet büyüleri, ritüel araçsal ve sözel gücün aynı genel çerçevesi içinde hem yer buluyor hem de şekilleniyor. İblisleri susturmaya yönelik bu eylemler yoluyla John, bu dünya görüşünü Hristiyanlaştırmaya (ve şeytanlaştırmaya) çalışır.

John Chrysostom, şeytan çıkarma ayini susturmaya yönelik talimatlarında, bir yanda kendisi ile daha güçlü Hristiyanlar arasındaki, diğer yanda ise (kurtarılabılır) Yahudileştiriciler ile (ruhsuz) Yahudiler arasındaki dik kayan şeytani ölçek arasındaki aşılması zor farklılıkları dile getiriyor. Yahudileri ve düzenli bağlama büyülerini aynı bağlamda tanımlayarak John, ritüel konuşmayı performans ve gösteriyle ilişkilendirir: ritüel susturma, kamusal alandaki diğer dini gösteriler/performanslar üzerinde ve bunlara karşı agresif, rekabetçi bir güç ve otorite gösterisini temsil eder. Yuhanna, daha güçlü Hristiyanların, Büyük Bayramların zirvesinde, Yahudileştiricilerin ve Yahudilerin ağzlarını dramatik bir şekilde susturup diktiklerini anlatıyor.

John'un susturma teknikleri veya gösterilerle ne demek istediğini anlamak için, geç antik çağdaki bağlayıcı ritüeller arasında bir tur atarak John'un niyetinde olmadığını karşılaştırmamız gerekir. Ek olarak, John'un Adversus Judaeos'unda Yahudi şeytanlığını nasıl inşa ettiğinin bir analizini içeren, John'un susturma ritüellerinde şeytani Yahudi ve Yahudileştiricinin ne kadar farklı bir hedef olduğunun tasvir edilmesi de önemlidir. vaazlar.

Bir Yahudiyi ya da Yahudileştiriciyi susturmak gibi edimsel bir eylemde, Yuhanna ve onun Hristiyanları şüpheşiz kendileri için güç ve otorite yaratıyorlar. Böyle bir gözlem, günümüz din alimleri için o kadar sağduyulu ki, pratikte hiçbir değeri yok. Bununla birlikte, daha yararlı sorular ortaya çıkarır. Yahya ve onun Hristiyanlarının biriktirdiği gücün algılanan doğası nedir? Ne tür yetkilere sahipler? Karizmatik? Sosyo-dinsel mi? Siyasi mi? Yahya ve cemaatinin üyeleri bu gücü ve otoriteyi nasıl sürdürebilir? Bu güç ve otorite ritüel failliklerine nasıl yansıyor? Ve bununla bağlantılı olarak performans sergilemenin dini kimlikleriyle nasıl bir ilişkisi var?<sup>54</sup>

Bu çok önemli ayırım, John'un, İznik Hristiyanlığının şeytan karşıtı savaşının, Antakya'da Yahudilerle Yahudi olmayanlara karşı ritüel karşılaşmalara ilişkin modeliyle nasıl eşleştiğine dair anlayışını düzenler. John, Yahudileri tarihsel olarak iblislerle iç içe geçmiş bir halk olarak tanımlıyor; onlardan etkilendiler ve hala da etkilendiler, onlardan yardım aldılar ve onlara fedakarlıklar yaptılar. Ancak en önemlisi, hiçbir zaman onlar tarafından ele geçirilmemişler. Gerçekten de John, iblisler ve Yahudi halkı arasında kökensel olmasa da uzun vadeli bir ilişkiyi bütünüyle anlatır: yani iblisler Yahudilerle bireysel antropos düzeyinde değil kurumsal ethne düzeyinde ilişki kurar. Zaten yalancı bir halk olan Yahudiler, İsa'yı öldürdüklerinde, iblislerle çok önceden kurdukları ilişkiye daha da derin bir şekilde girdiler. Tanrı daha sonra iblislere tüm Yahudi halkının kalıcı olarak yaşamasına veya onlarla iç içe geçmesine (paradidōmi) izin verdi. Ancak bu, sahip olmakla aynı şey değildir. İblislere bir anlamda Yahudi ulusu (ethnē) üzerinde egemenlik verilmiştir; onlar haline gelmediler

üyeleriyle aynıdır. Artık her Yahudi, bu cinayet eyleminin ardından yeniden doğan ve yeniden oluşturulan bir ulusun yalnızca ayırt edilemez bir parçasıdır.

sonraki kozmogonik serpinti; bu süreçte Yahudi, Yahudi suçluluğunun daha büyük, şekilsiz bir şekline şeytani bir şekilde kaynaştı veya harmanlandı. O günden bugüne her erkek, kadın ve çocuk, bireyselliğinden geriye ne varsa kaybetmiştir.

Artık Yahudi'de kurtarılacak bireyselleştirilmiş, ayırık bir ruh yoktur; Rasyonel, özgür düşünen, kontrollü bir Benliğin olasılığını simgeleyen bir ruh veya zihin, Tanrı'nın Yahudi ruhundan geriye kalan azıcık şeyi koruma ve güçlendirme projesini terk etmesiyle çarmıha gerilmeyle kaybedildi. Yuhanna'nın tahminine göre Yahudiler, Mesih'in ölümünden önce bile sürekli olarak uygunsuz seçimler yapmışlardı; bu da onları, terk edemedikleri ritüel uygulamalara (kurban uygulamaları gibi) karşı şeytani bir zevkle alışılmış bir aşinalık yoluna sürüklemişti. Ancak İsa'nın ölümüne kadar Tanrı hâlâ onların ritüel uygulamalarını durdurmaya seçme yeteneklerinin iyileştirilmesine yardım etmeye çalıştı; ancak bu noktada onların inatçılığı nedeniyle Yahudileri terk etti.

#### BAĞLAMA

John G. Gager, klasik Atina'dan geç imparatorluk Roma dönemine kadar davalarda tanımların (lanet metinleri) kullanımının yaygın olduğunu göstermiştir.<sup>55</sup> Çok sayıda malzeme, hukuki veya sözlü muhaliflere karşı bu uygulamanın şekli ve biçimini doğrulamaktadır. <sup>56</sup> İlgili literatürün yanı sıra bu metinler, bir davalının, müvekkilinin ve mağdurun isimlerini kurşun bir tablete yazan profesyonel bir büyücüden bir defixio satın aldığını veya görevlendirdiğini göstermektedir. Çoğu zaman bu yazıtlar, kurbanın zihnini ve dilini bağlamak ve mahkemede onu suskun kılmak amacıyla tanrılara, iblislere ve ceset iblislerine yapılan duaları içerir.

Bu tür metinlerin kullanımının ardındaki nedenler açıktır. Bir kişi, bir başkasının kendisine karşı alenen söylediği sözlerden dolayı kendisini tehdit altında hisseder. Tehlike, sanığın rakibini susturmak için doğaüstü bir yol araması şeklindedir ve elimizdeki tanımların çokluğu, kamusal hitabet alanında olayların gidişatını değiştirmek için kelimelerin gücüne olan yaygın inancın güçlü kanıtlarını sağlar. .

Ritüelleştirilmiş bir bağlamda kelimeler diğer kelimeleri durdurabilir. Uygulamanın popüleritesi, birçok hatipin topluluk önünde konuşma konusundaki başarısızlıklarından dolayı büyümlü sanatları suçlamasına neden oluyor. Cicero, konuşmasını unutup hatasını suçlayan büyümlere ve lanetlere başvuran bir avukatı anlatır.<sup>57</sup> Amacımızla daha alakalı olan Libanius, 1. bölümde tartışıldığı gibi bu tür büyü uygulamalarının kurbanı olduğunu iddia eder. migren, yazılı ve sözlü kelimelere olan ilgisini kaybeder; şöyle yakınıyor: "Ne zaman [konuşma yapmaya] cesaret etsem, ters rüzgara maruz kalan bir tekne gibi rotadan çıkıyordum, böylece onlar bir konuşma beklerken ben susuyordum.

Sonunda, Libanius ve öğrencileri sınıfında "başı bacaklarının arasına sıkışmış, ön bacaklarından biri eksik ve ölü bir bukalemun" bulurlar.

diğeri ise onu susturmak için ağzını kapatıyor."58 Bu vakalar, eskilerin kamusal hitabet ortamının, doğaüstü yollarla insan müdahalesine karşı savunmasız olduğunu düşündüklerini gösteriyor. Böylece insanlar topluluk önünde konuşmayı sabote etmek için ritüel metinleri ve sözlü formülleri kullanırlar.

John Chrysostom, nüfusun geri kalanıyla uyumlu olarak, büyü ve halka açık hitabet alanlarının örtüştüğünün farkındadır. Buna göre, zihnin ve dilin temizlenmesine odaklanması, yalnızca belirli konuşma uygulamalarının ruhun durumu üzerindeki terapötik etkisine ilişkin Stoacı görüşten geniş ölçüde faydalanmakla kalmıyor; Yahudilerin ağızlarını "engellemek" ve "dikmek" için Hristiyan formüllerini kullanma emri aynı zamanda halka açık hitabet ile büyü uygulamaları arasındaki ilişkinin kültürel anlayışından da anlam çıkarıyor. Pek çok tanım özellikle zihni ve dili hedef alıyor. Örneğin, MÖ 300'e tarihlenen bir metinde birçok rakipten bahsediliyor; müvekkil, her birinin dilinin, ruhunun ve konuşmasının bağlanmasını talep etmektedir.59 Bir noktada metin, bir muhalifin sahip olduğu delillerin de bağlanmasını talep etmektedir. Kıbrıs'ta bulunan ve MS 2. yüzyılın sonları ile 3. yüzyılın ortalarına tarihlenen ayrı bir tanımlamada, metin, yer altındaki iblisler, tanımlamayı yaptıran kişiye karşı öfkeyle konuşan Ariston adında birini susturmaları için ricada bulunuyor. .60 Bu büyü, sözlü rakibi susturmak için şeytani güçlerle bir düzenleme oluşturmak için tanıdık ritüel sözcükleri kullanır: horkizein, exorkizein.61 Gerçekte, tanım, ritüeli uygulayan kişi ile çağrılan bazı şeytani güçler arasında, şeytani güçler adına bir yemin oluşturur. diğer büyük tanrılar (genellikle yeraltı dünyasının) ki bu iblisler Ariston'un öfkesini ve gücünü alıp onu suskun (aphōnon) ve nefessiz hale getirebilirler. Büyü "sağırların kralını" çağırıyor.

"sessiz iblisler", "rakibim Ariston'un dilini bağlamak (katadēsate) ve uyutmak (katakoimise)" için kullanılır.62 Başka bir yerde büyü, iblislerin Aris'in "sesini almasını" (paralabete tas phōnas) ve susturmasını (phimōsousin) talep eder. -ton.63 İkinci bir tanım, aynı yeraltı iblislerine, rakibinin sesini alıp, onu suskun, sözsüz ve dilsiz (alaloi, aphōnoi, aglōssoi) hale getirmeleri için yalvarır.64 Bu yollarla insanlar, düşmanlarını soymaya çalışırlar . onları sözlü olarak incitebilecek gücün düşmanları.

Hem susturucu lanetlerdeki (defi xiones) hem de John Chrysostom'un susturucu ritüellerindeki güç kelimelerin kendisinde bulunurken, bu susturma ritüelleri algılanan antropoloji açısından farklılık gösterir. Bir defi xio, başka bir kişinin dilsel gücünü yalıtır ve kınar. Susturulması gereken basit bir tanığın ifadesi ya da daha zorlu bir hitabet becerisi olabilir. Genel olarak geç antik çağda büyük bir kültürel değere ve sembolik ağırlığa sahip olan dilin/sesin yönlendirilmesi için bir dil -ya da daha doğrusu bir ses- ve bir eğitim (retorik/sözlü). Kamuya açık hitabet uygulamalarını düzenleyen bu koruyucu ve saldırgan büyü ve lanet metinlerinin zenginliği, geç antik çağda bu beceri setlerinin kültürel önemini kanıtlıyor.

Buna karşılık Yuhanna, Yahudileştiricilerdeki iblisler ve yönetimi ele geçiren iblislere karşı sözlü savaşta iblis karşıtı, kutsal bir güç kullanmak istiyor.

Yahudilerin ruhları. Yuhanna'ya göre Hristiyan argümanları, tıpkı psikogojinin Yahudileştiricinin zihnini temizlemesi gibi, cemaatteki zayıfları tuzağa düşürmeye çalışan Yahudi'nin dilini dizginler ve ağzını susturur. Sözlü yüzleşme eyleminin kendisi, Yahudi'yi dramatik bir şekilde bir iblisin sözcüsü ve onun sözlerini de iblisin hileleri olarak tanımlamaya hizmet eder. Güçlü bir Hristiyanın sözleri, Yahudi sözlerinin daha zayıf Hristiyanların tüm dini ve ritüel davranışlarını sarmalama, baştan çıkarma ve değiştirme gücünü geçersiz kılacaktır.

Antropolojik farklılıklara ek olarak kozmoloji (ya da insan-daimön ilişkisi) de iki ritüel uygulamada karşıtlık gösterir. Tanımlamalar söz konusu olduğunda, bir ritüel aracı, özgür konuşan, kendi kendini güçlendiren bir insan konuşmacıyı susturmak amacıyla tarafsız şeytani güç(ler) ile düzenlemeler yapar. Bunun tersine, Yuhanna bir kez daha Hristiyan'ın rakibinin bir şekilde aslında bir iblisin kontrolü altında olduğunu, onun konuşmasını, duymasını ve dolayısıyla tüm davranışını yönlendirdiğini ve dolayısıyla kovulmayı gerektirdiğini düşünüyor. Chrysostom, bir daimön ile şeytan çıkarma yoluyla karşılaşma yoluyla veya Yahudilerin durumunda, içindeki şeytani susturarak veya bağlayarak rakibini susturur.

Yahudilerin şeytanlığını inşa ederken Yuhanna, Romalıların diline sıkı sıkıya ve sadakatle bağlı kalıyor. Pavlus'un Yahudi olmayanlara karşı olduğu gibi, Yahya da Yahudilere karşı affetmez. Tanrı onlardan vazgeçti (paradidōmi); ikinci şans olmayacak. Bu nedenle, John'a göre Hristiyan şeytan çıkarma, gerçek Yahudilere karşı işe yaramaz bir ritüel silahtır. En temel düzeyde, bir şeytan çıkarma ayininin işe yaraması için, ele geçirilen kişinin bireyselleşmiş bir ruha, psikik reformasyon şansına sahip olması gerekir. Yahudi aslında ele geçirilmemiş olsa da John, şeytani veya şeytanlaştırılmış Yahudiye, cinlerin ele geçirdiği bir kişiden daha tehlikeli olarak görüyor. Böylesine şeytani veya şeytanlaştırılmış bir kişinin, sadece acı çekmek değil, şeytani bulaşıcılığı yayma yeteneği - tek bir amacı - vardır ve John, bu ölçüde o kişiyi durdurmanın zorunlu olduğunu savunuyor (eğer gerçekten de bu kişi olarak nitelendiriliyorsa). Bir kişi). Daha da önemlisi, Hristiyanların Yahudilerin başkalarına Yahudileştirme, şeytani hastalık bulaştırma yöntemini durdurmaları zorunludur.

John, Yahudilerle "dövüşmeyi" ve savaşmayı planlıyor. Onları susturacak ve ağızlarını kapatacaktır. Ancak bunu tek başına yapmayı pek düşünmüyor. Hristiyanları Yahudileştiricileri kovmak için eğitirken aynı zamanda onları Yahudilerle karşılaşmanın farklı bir biçimi için de eğitiyor. Hristiyan askerlerin savaşa girmeden önce ilk olarak düşmanlarını tanımaları gerekir. Hom'da. 4 ve 5'te Yuhanna, Yahudilerin İsa'dan önceki kasvetli ritüel tarihini anlatıyor ve neredeyse doğuştan gelen bir dini başarısızlığın tarih boyunca nasıl geçip gittiğini ve günümüz Antakya'sında neredeyse benzersiz bir yoğunlukla kendini ifade etmeye başladığını anlatıyor.

Yuhanna, Yahudileri köpek olarak tanımlayan Yeşaya'ya ve onları çılgın aygır olarak tanımlayan Yeremya'ya atıfta bulunarak, İncil metinlerini kullanarak Yahudilerin hayvani niteliklerini kolayca inşa ediyor.<sup>65</sup> Yahudiler birdenbire bu özellikleri edinmiyorlar: daha ziyade, onlar "bu hayvanların şehvetli alışkanlıklarını takip ettiler" ve bunlar, çılgın bir kurban etme arzusunda açıkça ortaya çıktı.<sup>66</sup> Gerçekten de, Yuhanna'ya göre, Tanrı,

Seçtiği insanlarda onları Yahudi olmayanlardan daha kötü gösteren bir fedakarlık arzusu görür. Paganlar en azından putperestlikte "hatalarında kararlılık" sergilerken -kafirler arasında tuhaf bir onur ve dürüstlük biçimi- Yahudiler bunların hiçbirini ifade etmiyor.<sup>67</sup> Bunun yerine, "putlara tapınmak ve cinlere hizmet etmek" konusundaki ani açgözlü özlem dalgaları, sistematik olarak Tanrı'ya olan inançlı bağlılıklarını aşındırır ve Tanrı'ya bağlılık ile Tanrı'nın putperestliğe karşı katı emirlerini reddetme arasında kararsız bir şekilde gidip gelirler.<sup>68</sup> Yahudilerin genel olarak Kurban, onların Tanrı ile olan ilişkilerinin korkunç bir ihlalidir. Tanrı, onların bir tür ritüel ahlaksızlığa düşmelerini izlerken parçalanmıştır:

Çünkü [Tanrı] onların kurban etme arzuları içinde çılgına döndüğünü görünce, eğer [bu arzuyu] kavramazlarsa, kendi başlarına putlara gitmeye hazır olduklarını da gördü. . . . Çünkü zavallı cinler için tamamladıkları kutlamadan sonra [Tanrı] kurbanların kesilmesine izin verdi.<sup>69</sup>

Yuhanna, Tanrı'nın hoşgörülü olmasına rağmen, hasta ve iyileşme potansiyeli olan bir hastayı tedavi eden bir doktor gibi davrandığını açıkça belirtiyor. Bir tür ilaç önermişti: Kurban törenine yalnızca Kudüs'te izin verildiği için sıkı bir şekilde kontrol ediliyordu. Bir anlamda Tanrı, Yahudilerin kurban etme arzusunu kolektif sistemlerinden güvenli bir şekilde uzaklaştırmalarına olanak sağlamak için arındırılmış veya sterilize edilmiş bir alan ve zaman yaratmıştı. Ancak sonunda Tanrı, bu uygulamaya son vermek için Kudüs'teki Yahudi tapınağının yıkılmasına izin verdi.<sup>70</sup> Kudüs'ün bütünüyle yıkılması, Yahudilerin bir daha yasal olarak kurban istememelerini ve istememelerini sağlayacaktı. Bu noktaya gelindiğinde, Kudüs'teki Yahudi tapınak kültüründe Tanrı'nın gözetimi altında yüzlerce yıl süren ritüel iyileşmeden sonra, Yahudiler (çoğunlukla) Tanrı ile uygun ritüel ilişkilerini anlama yeteneğine sahip olmalıydı. Fedakarlıktan ibaret değil, sevginin ve imanın ön planda olduğu bir şeydir. Eğer kendilerinin zayıfladığını hissedерlerse, yasa onların fedakarlığa geri dönüş yönünde ortaya çıkan arzularını yatıştıracaktır.

Yuhanna benzer bir felsefeyi oruç ve Fısıh Bayramı'na da uygular.<sup>71</sup> Bu kutsal olayların anılmasıyla bağlantılı ritüellerin bir zamanı ve yeri vardır. Ritüel uygulama açısından yılın zamanı ve ritüelin süresi daha da önemli olsa da, Fısıh Bayramı'nın kutlandığı yer diğer her şeyin önüne geçiyor.

Fısıh Bayramı yalnızca Kudüs'te kutlanabilir. Yuhanna, Tanrı'nın yasasının yararlı etkilerini kanıtlamak için sürgün sırasındaki Yahudilere dikkat çekiyor. Mezmur 136'yı okurken, Babil'deki Yahudilerin uzun sürgün yılları boyunca Fısıh Bayramı'nı kutlamadıklarını açıkça ortaya koyuyor: "Ne kurban kestiler, ne oruç tuttular, ne de bayramlar [tuttular]."<sup>72</sup> Ev sahiplerinin sürekli dürtüklemelerine rağmen tüm bu tür ritüel uygulamalara direndiler: "Çünkü onları esir alan barbarlar onları zorla teşvik ediyor ve müzik enstrümanlarını çalmalarını talep ediyorlardı: 'Bize Rab'bin bir ilahisini söyleyin.'"<sup>73</sup> Ayartmalara ve işkencelere rağmen Yahudiler, Babil'ileri eğlendirmek için her türlü ritüeli gerçekleştirmeye direnebildiler çünkü Tanrı akılcıca yasalar koymuştu. Yahudi ritüel uygulamalarının tıbbileştirilmesinde John'un tanımını anlayabiliriz.



Tanrı'nın yasası bir tür aşılmalı güçlendirici görevi görüyor (tabii anakronik bir metafora düşebilirsek). Yahudiler ne zaman kaçınılmaz bir kurban ateşi salgını hissetseler (tedavi edilemez ve kronik bir durum), yalnızca Tanrı'ya imanla devam etmelerini sağlayan yasanın bir ön yazısı ile rahatlama ve güç bulabilirler. Ve John, sürgündeki Yahudiler örneğiyle bunun tarih boyunca Yahudilerin çoğunda işe yaradığını ima ediyor gibi görünüyor.<sup>74</sup>

Ancak anlaşılabilir bir şekilde, artık yasak olan ritüelleri tamamen bırakma konusunda yetersiz görünüyorlar. Her ne kadar Antakya Yahudileri ritüel uygulamalarının çoğunu gerçekleştirmek için uygun olmayan bir zaman ve yerde yaşıyor olsalar da -görünüşe göre bu belirli Yahudi nüfusu dışında herkes tarafından takdir edilen tarihsel bir gerçektir- şehirdeki Yahudiler Tanrı'nın kanunlarını pervasızca görmezden geliyorlar. Antakya'daki topluluk yasanın yararlı etkilerine karşı bağımsız ya da habersiz görünüyor. John, şehrinin Yahudi nüfusunun cüretkarlığının altını çizmek için, Babil'e sürgüne gönderilen Yahudilerin gücünü alkışlıyor. Fıfış Bayramı'nın ve diğer dini ritüellerin rahatlatıcı aşinalığından mahrum kaldılar; aslında, yasaların yasakladığı şeyi, yani yabancı bir ülkedeki Yahudi ritüellerini uygulamaktan ziyade, ritüel olarak kendinden mahrum kalmayı seçtiler.<sup>75</sup> Onların asil, özverili seçimleri, Antakya'daki Yahudilerin ritüel hoşgörülerine utanç verici bir gölge düşürüyor. John bu karşılaştırmayı Antakya'nın komşularının şok edici soyunu daha fazla ortaya çıkarmak için kullanıyor. Sürgün öncesi dönemdeki "şehvetli bir kurban arzusuyla zorlanan çılgın kısıraklardan", İsa'nın çarmıha gerilişinde (başka türden bir kurban) suçlu olanlardan, dans eden Yahudilere kadar neredeyse doğrudan bir çizginin izini sürüyor. Antakya sinagogunda oruç tutuyor, borazan çalıyor, yeni kurban biçimleri arıyor.<sup>76</sup> Antakya Yahudilerinin tarihinde eksik olan tek Yahudi, Babil'e sürgün edilenler gibi görünüyor. Kurban kanı ve iblislerle kazınan bu soyağacı, Antakya Yahudilerinin daha zayıf Hristiyanları baştan çıkarma ve kirletme konusundaki amansız çabalarını açıklıyor.

Ancak Yuhanna, günümüz Yahudilerini atalarından ayıran bir şey olduğuna hemen dikkat çekiyor. Geçmişte Tanrı, Yahudilerin kurban etme takıntısını bir Yahudi tapınağında ve kutsal şehri Kudüs'te barındırıyordu. Ancak bugün Yahudilerin ne bir tapınağı ne de Tanrı'nın eliyle koruduğu kutsal bir şehri var ve yine de ibadet ritüelleriyle meşgul olmaya devam ediyorlar:

İlk başta dedim ki, eğer Tanrı'nın kanununun çiğnenmesine izin verilen bir zaman olsaydı, çok geçmeden bu bir ihlal haline gelirdi, on bin cezanın gerekçesi olurdu. Yahudilerin borazan çaldıkları, fedakarlık yaptıkları bir dönem vardı ama şimdi [Tanrı] onlara [bu uygulamalara] izin vermedi.<sup>77</sup>

Tanrı, Yahudilerin soykırım ve ziyafetlerde borazan çalmalarına uzun zaman önce izin vermişti. Yuhanna'ya göre o dönemde borazanların amacı Yahudilerin tapınağın güvenli ortamında kurban etme ihtiyacını aşmalarına yardımcı olmaktı. Tanrı'nın tapınağı ve Yeruşalim'i harap etmesiyle birlikte kurban verme zamanı da sona ermiş ve onları mekanlara yönlendiren borazanların amacı da sona ermişti. John'un mantığına göre, bu tür ritüelleri duyuran yalnızca borazan çalmak değildir.

artık ihtiyaç duyulmamaktadır, ancak trompet sesi etraftaki herkesi aldatan ve yanıltan bir ritüel müjdecisidir. Üstelik bu, Allah'a doğrudan bir hakarettir. Sonuçta böyle bir eylem, ancak Yahudilere, Yahudilerin kurban ve ziyafet ritüellerinin Tanrı'nın onayıyla gerçekleştiğini duyurmak olabilir ki bu, yasaya göre bu bir gelenek değildir. dava.

Yahya ve daha güçlü Hristiyanlar, cemaat üyelerinin, Tanrı'nın kınadığı Yahudi bayramlarına katılmasını engellemek zorundadır. John geçen yıl şeytani Yahudilerin gücünü görmüştü. Cemaati Yahudileştirmek onlar için oldukça kolay olmuştu. Bu yıl bu nedenle seferine erken başlıyor. Daha zayıf Hristiyanları korumak ve oyalamak için on günü var. Eğer o ve İsa'nın askerleri, Yahudileri susturabilir ve Hristiyanlarla bayramlar hakkında iletişim kurma şansı bulamadan ağızlarını dikebilirse veya katılım için teolojik veya soteriolojik gerekçe sunabilirse, bu mümkün olabilir. birkaç Hristiyanı şeytanın borazanlarının kurbanı olmaktan kurtarın.

Adversus Judaeos vaazlarında Yuhanna, daha güçlü, vaftiz edilmiş Hristiyanların daha zayıf Hristiyanları ele geçirmesini ve onları şeytani Yahudileştirme hastalığından temizlemesini emreder. Ritüelleştirici gösteri, Hristiyanlık ile Yahudilik arasındaki sınırı oluşturur; tanrısallık ile şeytanlık arasında bir ayrım olduğunu belirtir; ruhla dolu şeytan kovucu ile cinlerin ele geçirdiği Yahudileştirici arasındaki ontolojik eşitsizliği açıkça yansıtıyor. Ve tüm bunlar Antakya'nın sokaklarında, forumlarında, açık bazilikalarında, sinagoglarının önünde ve Yahudileşenlerin evlerinde gerçekleşiyor, ancak bu son durumda olduğu gibi her zaman tanıklarla birlikte.

Tüm bu durumlarda esas olan gösteridir. Şeytan çıkarma performansı gösterisi, kötü muameleye maruz kalan Yahudileştiricinin ötesinde şeytan kovucunun güç dinamiğini duyurur. Peter Brown'un antropolojik modelleri izleyerek tanımladığı ve John Chrysostom'un defalarca uyardığı, şeytan çıkarma ritüelinin şeklini takip ediyor; şeytani ele geçirmenin kurbanı, kurban edilmiş, kafası karışmış, acı çeken ve potansiyel olarak şiddetli spazmlara dönüşen standart pozisyona düşüyor. Adversus Judaeos vaazlarında. John, bu şeytani ele geçirilmiş Yahudileştiricilerin çığlık attığını, vurduğunu, ısırdığını ve şeytan kovucuya kötü davrandığını anlatıyor; Yahudileştirmenin en şiddetli örneği. John'un vaazları, isteksiz bir nüfusa dayatılan şeytan çıkarma ayinleri için büyüleyici bir örnek teşkil ediyor. Bu deney ve ritüel keşif ve rekabet çağında iblis bulundurma ve şeytan çıkarma patolojisi, sosyo-dinsel öfkeye çok benzer ve dini şiddetin başlangıcını işaret eder veya katalizör olarak hareket eder.

Yahya'nın cemaatlerinden, Antakya'dan ve Cyril'in piskoposluğunun ilk, çalkantılı yıllarında Kudüs'teki Konstantin sonrası çağın daha erken bir dönemi için dördüncü yüzyılın sonlarından ayrılmadan önce son bir nokta. Yuhanna'nın, daha güçlü Hristiyanlarının Antakya sokaklarında Yahudileştiricilerle mücadeleye katılmasını ve onlarla etkileşime geçmesini tam olarak ne zaman planladığını akıldan tutmak önemlidir. Bu olayın yılın her günü, hatta yılın herhangi bir gününde gerçekleşeceğini hayal etmiyor. Bunun yerine o

özel. Vaazlar, Fısıh Bayramı ve Büyük Bayramlar sırasında sinagogda düzenlenen bayramlar nedeniyle cemaatlerinin sayısındaki ani düşüşten kaynaklanmıştır. Akademisyenler bunu uzun zamandır biliyorlar. Ama aynı zamanda özellikle bu günlerde, Yahya Hristiyanlarından Yahudileştiricilerle ve muhtemelen Yahudilerle karşılaşmak için sokaklara çıkmalarını ister. Bu tesadüfi değildir; ne de uygun. Yahudiler için yılın bu en kutsal günlerinde, Yahudilerin Antakya sokaklarında dindarlığı yansıttıkları günlerde, John, en güçlü Hristiyanlarından potansiyel olarak tam tersini yansıtacak performansa dayalı bir ritüel oyununa katılmalarını istiyor. İsa'nın Hristiyan şeytan kovucularından/askerlerinden -bir zamanlar İsa'nın katilleri tarafından uzun zaman önce katledilen Rab'bin savunucularından- stratejik, şeytan çıkarma karşılaşmalarında İsa'yı öldürenlerin çocuklarıyla yüzleşmelerini ister.

John ne olmasını bekliyor? Hristiyanların Yahudilerin şeytani doğasını tüm Antakya'nın göreceği şekilde açığa çıkarmasını mı bekliyor? Ben, en azından, John'un gösterilerin gözle görülür bir şekilde yan yana getirilmesini başarmaya çalıştığını öne sürüyorum: bir yanda şeytani Yahudiler ve Yahudileştiricilerle birlikte Yahudi Kutsal Tatillerinin aşağılanmış bir versiyonu, diğer yanda ise Hristiyan gücü ya da gücünün üstün bir imajının, Yahudileştirme şeytancılığı / şeytancılığı - büyük olasılıkla şeytani bir şekilde ele geçirilmiş bir Yahudileştiricinin şahsında - en tanınabilir ritüel senaryolarından birinde: şeytan çıkarma.

İnsanlar ne görüyor? Bu performanslar yabancıların Yahudiliğe ilişkin görüşlerini nasıl etkiliyor? Bu performanslar cemaattekilerin kendi toplulukları hakkındaki görüşlerini nasıl etkiliyor? Yabancılarla olan ilişkilerinde de benzer bir ritüel tutumu kopyalamaya çalışıyorlar mı? Yahudi şeytancılığına karşı Hristiyan şeytan çıkarma gücünün gerçek bir "gösteri"sinin gerçekten gerçekleşip gerçekleşmediğini bilme yeteneğimiz ötesindedir. Ancak benim burada yaptığım gibi animist bir bakış açısıyla okumak, John'un bu tür bir gösterinin imajını dinleyicilerinin zihnine yansıttığını ve Antakya sokaklarını Hristiyan (ilahî) ve Yahudi (şeytani) arasında daha net bir şekilde ayırdığını gösteriyor.

Bölüm iki

# Cyril ve Kudüs

Bu sayfa bilerek boş bırakılmıştır

## Kudüs'ten Aelia'ya, Aelia'dan Kudüs'e Anıtsal Dönüşümler

Aelia Capitolina'nın piskoposu Macarius, 325 yılında Konstantin'e bir mektup yazarak bir kazıya başlamak için izin ister: İsa'nın çarmıha gerildiği yeri ve mezarını ortaya çıkarmak ister.<sup>1</sup> Konstantin bu isteği tereddüt etmeden kabul eder. Vita Constantini adlı eserinde bu alışverişi koruduğu için Caesarea'lı Eusebius'a teşekkür borçluyuz.<sup>2</sup> Modern okuyuculara bu makul ve anlaşılır bir dilekçe gibi görünüyor. Bir zamanların kutsal şehri Kudüs'ün piskoposluk lideri, yeni bir Hristiyan barışı ve olasılığı çağının potansiyeliyle karşı karşıyadır. İmparatorluk rüzgarları elverişliyen, İsa'nın tutkusunun maddi kalıntılarını ortaya çıkarmak istiyor. Konstantin'in onayını aldıktan sonra Macarius'un kazısı hızla mezarı ortaya çıkarır. Kazıda bulunanlar alanın gerçekliğini doğruluyor ve bunu kutlamalar takip ediyor.<sup>3</sup> Kısa bir süre sonra Konstantin, İsa'nın çilesinin ana olaylarını çevreleyecek, koruyacak ve onlara saygı gösterecek büyük bir bazilika kompleksi inşa etme planlarını açıklıyor; Konstantin Bazilikası'nın mimarları, geleneksel Roma bina tipini normal şeklinin ötesine taşıyarak, İsa'nın yeryüzündeki varlığının son yerlerini kuşatıp vurgulayabiliyor. Görünüşe göre Konstantin için bu yerler arasında en önemli diriliş yeri, yani İsa'nın mezarı. Bazilikanın iç avlusuna girişin karşısındaki duvarın en ortasında yer alır. İşçiler, daha sonra Anastasis olarak anılacak olan mezar alanını, Konstantin'in savaşta defalarca kazandığı zaferler sayesinde kazandığı altın, gümüş, mermer ve değerli taşlarla kaplıyor. Bunun tersine Golgotha avlunun karşı köşesinde, süssüz ve tek başına, neredeyse unutulmuş bir halde duruyor.<sup>4</sup>

Bu bölüm dördüncü yüzyılın ortalarında bu şehre bir tur sunuyor; aynı zamanda dördüncü yüzyıldaki Hristiyanlaşma süreçlerini de ele alıyor; yani, küçük bir Roma garnizon kasabasının, imparatorluğun Hristiyan hac mekanları için en önemli yerlerinden birine dönüştürülmesi.<sup>5</sup> Ancak, bir kentsel alanın araştırmasından çok daha fazlası söz konusu .

yüzyılın sonuna doğru bir Hristiyan kentine dönüşecek çevre. Aelia Capitolina'nın yüzeyinin hemen altında tamamen farklı bir kentsel çevrenin kalıntıları yer alıyor: Kutsal Şehir Kudüs. Bu ve sonraki bölümlerdeki tartışmamıza bazı sorular rehberlik edecektir. Kutsal Kudüs Şehri'ne ilişkin yerel ve dini açıdan farklı anlayışlar, Cyril'in yakın kentsel çevreye ilişkin algısını ne şekilde şekillendiriyor? Kutsal Şehir'e ilişkin yerel olarak paylaşılan ve tartışılan görüşlerin Cyril'in Konstantin'in Kutsal Kabir Kilisesi'ne tepkilerini nasıl etkilediğini hayal edebiliriz?

Eusebius'un anlatısı, Konstantin'in mezarı keşfi ve şehrin yeniden inşası hakkında ayrıntılar sağlar. Ancak Eusebius, Aelia'nın dönüşümüne ilişkin görüşümüzü yalnızca birkaç kişinin faaliyetlerine ve fikirlerine göre daraltıyor; bunlardan biri Konstantinus'tur. asla şehrin toprağına basmaz. Peki ya şehirde yaşayan ya da şehir ziyaret edenler? Macarius'un isteği kabul edilmeden önce Aelia Capitolina'yı nasıl görecekler? Konstantin'in binalarının Kudüs'ün yeniden uyanışına uygunluğunu nasıl değerlendirebilirler? Yerel Hristiyanlar Konstantin'in mezarın keşfini onurlandırma tarzını takdir ediyorlar mı? Yoksa buna katılmıyor musunuz? Son olarak, ne tür yorumlama araçları ve kanıt türleri bu ve diğer birçok sorunun yanıtlarını keşfetmemizi sağlayacaktır?

Bir ziyaretçinin Konstantin'in Kutsal Şehir hakkındaki izlenimiyle karşılaşmak için MS 333'e kadar birkaç yıl beklememiz gerekiyor. Bordeaux Seyyahı'nın tasviri, biraz kuru da olsa, zahmetli bir şekilde kapsamlıdır.6 Sonuç olarak, yazarın Hristiyanlaştırma etkisine ilişkin bir bakıma eleştirel değerlendirmesini açıklamalarına gömdüğünü fark eden çok az kişi, nesiller boyu bilim adamlarının yorumlarının arasından sessizce kayıp gitmiştir. Aelia'daki orts.7 Bu bölümün ilerleyen kısımlarında, metin ayrıntılı bir şekilde okunduğunda Hacıların, özellikle de Konstantin bazilikasını onaylamadığı duygusu ortaya çıkacaktır. Onun muhalefet notu incelikli ve kolayca gözden kaçıyor; yine de bizi, Konstantin'in İsa'nın çarmıha gerilişinin şehirini cömertçe süslemesini başka kimlerin onaylamamış olabileceğini düşünmeye

Tarihin, şehirde yaşayan, muhtemelen şehrin dönüşümlerine tanık olan ve dahası, imparator bazilikasından sonra Kudüs'ün Konstantin sonrası görünümünü hakkında kesin bir görüş bildiren birinin izlenimlerini koruması için tam bir nesil geçmesi gerekiyor. bitti. 349/50'de Cyril, Kudüs'ün yeni atanan piskoposu olarak vaaz vermeye başlar.8 Gerçek Kutsal Şehir Kudüs'ün tanımlanması ve kavranması konusunda çelişkili olmasa da tamamen farklı bir yaklaşım sunar. Cyril, Konstantin'in yeni, gösterişli yapısı olan Kutsal Kabir Kilisesi aracılığıyla sunulan mezarın ve dirilişin önemini vurgulamak yerine, Kudüs'te gerçekleşen ebedi çarmıha gerilme olayına ayrıcalık tanır; aynı şekilde haç işaretini de teşvik ediyor. Genç piskopos, günümüz Aelia'sındaki yeni imparatorluk inşasını ihmal ediyor ve bunun yerine, kişinin gerçek Kutsal Şehir Kudüs'ü - daimi olarak İsa'nın kutsallığını deneyimleyen kentsel bir ortam - deneyimleyebildiği ritüel sürecin (vaftiz ritüelleri) önemini vurguluyor. tutku ve ölüm. Cyril antik çağları anlatıyor,

günümüzün Aelia Capitolina şehrinin şeytani yanılsamalarının ardında, insanın algısal kavrayışının hemen ötesindeki Kutsal Şehir'de var olmaya devam eden zamansız, kozmogonik anlar.

Cyril'in Kristolojik tercihleri (diriliş yerine çarmıha gerilme) Konstantin'inkinden kesinlikle farklıdır.9 Ancak iki adam arasındaki farkın ölçüsünde daha fazlası söz konusudur. Vaftiz hazırlığı sırasında Cyril, imparatorun dirilişi desteklemesine karşı aktif bir duruş oluşturmak için fikir ayrılığından hızla uzaklaşır. Cyril, kişiye ritüel eylemlilik ve Aelia'nın şeytani yanılsamalarının arkasında saklı olan gerçek Kutsal Şehir Kudüs'ü görme gücü veren vaftiz eğitimi yönetiyordu.

Cyril, yerel Hristiyan nüfusunu gerçek Kutsal Şehir ile deneyimsel tutarlılığa getirmeyi arzuluyor: kökleri İsa'nın çarmıha gerilişi ve kurtarıcı haçın yanı sıra İncil'deki diğer anların canlı görüntülerine dayanan bir Kudüs. Günlük şeytan çıkarma ayinlerinden, yağ ve Efkaristiya ile son meshedilmeye kadar olan ritüel süreç boyunca, vaftiz edilen kişi, şeytani bir körlük durumundan, duyuları aydınlatan Kutsal Ruh'un içinde ikamet etme deneyimini yaşamaya doğru ilerler. Bir vaftiz edilmiş kişi, duyuusal sınırlamalarının tuzağına düşmüş ve yalnızca duyuusal dünyayı algılayabilen bir eğitime başlar. Vaftizden sonra, Hristiyan bir asker ebediyen var olan Kutsal Şehir Kudüs'ü deneyimleme yeteneğine sahiptir; böyle bir kişi Konstantin bazilikasının, Yunan kehanet gösterilerinin veya Maniheist toplantıların ötesini görebilir ve İsa'nın Kudüs'teki çarmıha gerildiği kozmogonik an'ı delip geçebilir.

Hacı Egeria'nın Kutsal Cuma anlatımına göre yüzyılın sonuna geldiğinde, dönüştürülmüş ve haç kültürüne dalmış bir Kudüs ile karşılaşırız. Cyril'in Kutsal Şehir kavramsallaştırması ve vaftiz eğitimi bu değişime nasıl katkıda bulunmuş olabilir?

Piskoposun sandalyesi Golgotha'nın üzerinde, şimdi durduğu yerde, haçın arkasında yer alıyor ve yerine oturuyor. Önüne üzerinde bir örtü bulunan bir masa konur, hizmetliler etrafında durur ve ona içinde kutsal Haç Tahtası'nın bulunduğu altın ve gümüş bir kutu getirilir. Açılır ve Haç Tahtası ve Unvan çıkarılır ve masanın üzerine yerleştirilir. . . Bütün insanlar birer birer geçiyor. Ve bütün insanlar teker teker geçerken, hepsi eğilerek Haç'a ve [T]itle'ye önce alınlarıyla, sonra gözleriyle dokunurlar; sonra Haçı öpüp geçerler ama kimse ona dokunmak için elini sürmez. Altıncı saat geldiğinde, ister yağmurda ister sıcakta olsun, Haç'ın önüne giderler; burası Haç ile Enes arasında büyük ve güzel bir avlu gibi havaya açıktır. -tasis; Burada bütün insanlar o kadar çok sayıda toplanıyor ki, yol yok. Sandalye piskopos için çarmıhtan önce konur ve saatin altıncı saatinden dokuzuncu saate kadar derslerin okunması dışında başka hiçbir şey yapılmaz; bu dersler şu şekilde okunur: önce Çileden söz edilen yerde mezmurlardan, sonra da Çileden söz edilen yerde. Havariler, Rab'bin Tutkusu hakkında konuştukları her yerde, ya Havarilerin mektuplarından ya da onların Elçilerin İşleri'nden; Daha sonra O'nun acı çektiği İncillerden bölümler okunur.



## 118 Kiril ve Kudüs

Daha sonra, Rab'bin acı çekeceğini önceden bildiren peygamberlerin okumaları ve ardından O'nun Kendi Tutkusu'ndan bahsettiği İnciller. Böylece altıncı saatten dokuzuncu saate kadar dersler okunur ve ilahiler söylenir ki, peygamberlerin Rab'bin Çilesi hakkında önceden bildirdiği her şeyin İncillerden ve Havarilerin yazılarından kanıtlandığı tüm insanlara gösterilsin. yerine getirilsin. Ve böylece tüm bu üç saat boyunca insanlara hiçbir şeyin tasavvur edilemeyecek, önceden söylenmeyen yapılmadığı ve tamamen yerine getirilmeyen hiçbir şeyin önceden söylenmediği öğretilir. Ayrıca güne uygun dualar da serpiştirilmiş. Tüm insanların her derste ve duada gösterdiği duygu ve yas harikadır; çünkü o gün, o üç saat boyunca, Rabbin bizim için bu acılara katlandığına inanılabilecek kadar yakınmayan büyük ya da küçük hiç kimse yoktur.10

İmparatorluk gücünün maddi kaynaklarına sahip olmayan deneyimsiz bir rahip Cyril nasıl bu tür değişiklikleri gerçekleştirebilir? Konstantin'in parası, tuğlaları ve mücevherleri varken, Cyril'in elinde yalnızca mesleğinin dini araçları var: ritüel konuşma ve aktivite. Bununla birlikte, aynı zamanda görsel dil anlayışının oldukça gelişmiş olduğu bir çağda yaşamaktadır: birçok açıdan, söz ve eylemdeki ritüel yenilikler, en pahalı mücevherlerle donatılmış dini anıtlardan çok daha güçlü olabilir.11 Cyril, vaftiz eğitiminde, Hristiyanları çevresine ilişkin görsel anlayışa döndürmenin ritüel araçları: yani, gerçek Kutsal Şehir Kudüs'teki çarşıya gerilmenin ilahi aydınlatmasına karşıt olan Aelia'nın şeytani yanılsamaları; Cyril, vaftizleri aracılığıyla, gerçek Kutsal Şehri geri almak için Mesih'in askerlerini manevi bir savaşa çeker. Bu bölümde ve 5. ve 6. bölümlerde tartışacağımız gibi, Cyril'in haç kültü başarısının en azından bir kısmını piskoposun bir dilde konuşma becerisine ve kilise üyeleri tarafından bilinen görsel ve duyuşal kavrayış ve vahiy kategorileri yoluyla konuşma yeteneğine borçludur. onun cemaati.

Bu bölüm Kutsal Şehir Kudüs'ün tarih boyunca ortaya çıkışını anlatmakla meşgul. Böylece, yüzyıllarca süren yabancı fetih ve isyanlar boyunca kentsel alanda özel anlam taşıyan yapıların, mekanların ve yerlerin izini sürüyoruz. Kutsal Kudüs Şehri'nin idealleştirilmesi ile çevredeki jeopolitik duruma karşı her zaman savunmasız olan bir şehrin gerçekliği arasındaki eşitsizlikte ortaya çıkan gerilimleri araştırıyoruz ve bunun Cyril'in Aelia ve Kudüs arasındaki kendi görüşünü nasıl şekillendirdiğini değerlendiriyoruz.

Bu bölüm aynı zamanda insanların -sadece dördüncü yüzyıldaki Kudüslülerin değil, aynı zamanda tarih boyunca şehre sadık olanların- Kutsal Kudüs Şehri'ni aktif olarak nasıl görselleştirdiklerini ve hayal ettiklerini araştırıyor. Kutsal Şehir'in nasıl görüldüğü veya görsel olarak nasıl algılandığı ve bu görüntünün aktardığı şeyler, her zaman, savaş halindeki bir kutsal şehir olarak Kudüs'ün İncil'deki tarihinde ayrılmaz bir şekilde kök salmıştır. Kudüs'ün anlatısı, tekrarları göz önüne alındığında, doğrudan ve neredeyse öngörülebilir niteliktedir: Birincisi, Kutsal Şehir, çok daha güçlü bir yabancı hükümdarı birden fazla istilasına maruz kalır; Daha sonra yabancı otorite, kutsal karakteri tanımlayan önemli dini

şehrin; ve son olarak yeni otorite, kendi fethetme gücünü temsil eden ideolojik/dinsel topografyanın inşasını emreder veya emretmekle tehdit eder.

Örneğin Nebuchadnezzar, Antiochus IV Epiphanes, Vespasianus ve Hadrianus, inşa ettikleri binaların yanı sıra yıktıkları binaların kalıntılarına dair maddi izler bırakıyorlar.<sup>12</sup> Bu yöneticilerin her biri, başıboş bir şiddet duygusuna katkıda bulunuyor. Kudüs'ün yabancı güçleri fethetmek/sömürgeleştirmekle ilişkisi. Bu bölümde tartışacağımız gibi, arkeolojik, tarihi ve özellikle de edebi materyallerin bir araya gelmesi Kutsal Şehir Kudüs'ün portresini oluşturmamıza yardımcı oluyor.

Kutsal Şehri kaybetme deneyimini algılama, hissetme ve kaçınılmaz olarak tepki verme biçimleri, yıkılmış veya büyük ölçüde değiştirilmiş bir Kudüs'ün sert gerçekliğine tepki olarak gelişir: hayatta kalmanın ve kalıcı olmanın bir yolunu sağlamak için edebi türlerin yanı sıra ritüel uygulamalar da ortaya çıkar. bu kayıp. Bu bölüm, Kudüs'te uzun süredir devam eden bir gelenek olan bu tür anma uygulamalarının, Cyril'in Kutsal Şehir hakkındaki kendi görsel anlayışını, vaftizcilerine aktarmaya çalıştığı gerçek şehri deneyimleme tarzını şekillendirdiğini ileri sürmektedir. O halde bu bölümde Cyril'i bir kenara bırakalım ve cemaatlerine ve diğer yerel nüfusa bakalım ve hepsinin Kudüs'ü görmek için nasıl kadim, yerel stratejiler uyguladıklarını hayal edelim.

Aelia/Kudüs'ü dördüncü yüzyıl Kudüs akarlarının gözünden görebilmek için bu bölüm kabaca iki bölümden oluşuyor. İlk konu, Kutsal Şehir'in yabancı yöneticilerinin anılan tarihiyle ilgilidir; şiddetli istilaları sıklıkla dini binaların ve anıtların tamamen ve affedilmez bir şekilde yok edilmesi ve çoğu durumda bir kez daha hükümdarın inşa etmesi takip eder. yeni, yabancı dini anıtlar.<sup>13</sup> Bu kalıbın tekrarını ele alacağız: Bu kalıp yerel halkın beklentilerini nasıl şekillendiriyor? İnsanlar, düşmüş şehirleriyle kendilerine ait kişiselleştirilmiş görsel ve duygusal bir ilişki duygusu geliştiriyor mu? Fethedilmiş ve sömürgeleştirilmiş bir nüfus, Kutsal Şehirleri yok edilip yerine başka bir şey konduktan sonra nasıl bir şekilde Kutsal Şehirlerinin imajını veya duygusunu koruyabilir? Yerel halk, ölü kentnin kalıntıları ve kalıntılarıyla karşılaştığında neler görüyor, neler yaşıyor? Bir uyarı mı okuyorlar? Bir tehdit? Yoksa bir zamanlar var olan ve hâlâ geri dönebilecek olan kutsallığın saygıdeğer bir anıtını mı görüyorlar?

İkinci olarak, yabancı fetih ve yıkımlara doğrudan tepki olarak ortaya çıkan zengin kıyamet literatürünü ele alacağız.<sup>14</sup> Örneğin 4 Ezra (2 Esdra), 2 Baruch ve Vahiy gibi metinlerde belirli kişilerin çeşitli örneklerine sahibiz. Kudüs'ü ve bazı durumlarda ayakta kalan bir Yahudi tapınağını görmek için ilahi bir görüşe sahiptir. Bu bölüm, genel olarak kıyametçiliğin ve özellikle Kudüs ve Yahudi tapınağıyla ilgili kıyamet metinlerinin, Kudüs'teki belirli yerel dini gruplardaki görsel beklentilerin şekillenmesine yardımcı olduğunu öne sürüyor.

Kutsal Şehir Kudüs'ün çeşitli izleri - defalarca emperyal zulüm ve şiddet deneyimlerine rağmen - her zaman gölgelerde, gölgelerde sessizce varlığını sürdürüyor.

Aelia'nın savunmasız temellerindeki çatlaklar ve yarıklar. Bu bölüm, Kudüs'teki şiddeti, yıkımı ve zulmü temsil eden tarihi ve edebi eserleri inceliyor ve ardından Kudüslülerin bu tür parçaları Kutsal Kudüs Şehri'ni canlandırmak veya yeniden canlandırmak için nasıl kullandıklarını öneriyor.

MÖ 6. yüzyıldan başlayarak tarih boyunca birbirini tekrarlayan düşman yabancı yetkililer Kudüs'e saldırıyor ve onun en kutsal dini anıtlarını ve binalarını yok ediyor. Bunu genellikle stratejik bina inşaatları izliyor; yabancı güçler Kudüs'ün vahşi topraklarına kendi dinlerini ekiyorlar. Bu tarih boyunca tutarlı bir temadır; amansız bir şiddet ilkesi, Kudüs'ü dış dış güçlerle düşmanca bir ilişki içine yerleştirmiştir. Bu durum, nihayet ikinci yüzyılın başlarında Hadrianus'un Kudüs'ü tamamen yok etmesine kadar, ilgilendiğimiz dönemde de mevcuttur.

Aşağıda Kudüslülerin yabancı yönetimi altında bir direniş tarzı olarak kutsal/metinsel ve ritüel uygulama modelini nasıl geliştirdiklerini inceleyeceğiz. Tapınağın yıkılmasından sonraki (MS 70), Bar Kokhba isyanından sonraki (MS 132-35) ve hem Konstantin hem de Julian dönemindeki dördüncü yüzyıla kadar olan dönemleri kısaca ele alacağız. Yerel halk, Kudüs'ün kutsal tarihinden belirli kesitler topluyor ve bir araya getirilen materyali Kutsal Şehirlerini yeniden canlandırmak için kullanıyor.

Örneğin dördüncü yüzyılda emperyal güç, Kudüs'ün topografik imajını belirleyecek sonsuz bir tuğla, mermer ve mücevher kaynağına ve onu yok edecek insan gücüne sahiptir. Bunun tersine, Kudüslü Hristiyanların, kendilerinden önceki birçokları gibi, Kutsal Şehir duygusunu canlandıracakları yalnızca metinleri, dilleri ve ritüelleri vardır. Ancak göreceğimiz gibi metinler, dil ve ritüeller güçlü bir kombinasyon sunar. Bu üçü aracılığıyla, farklı insanlar Kutsal Kudüs Şehri'ni yaratma görevine yöneldiler ve sonra onu bir kol mesafesi uzaklığında tuttular; bu Kudüs, yalnızca ritüel olarak yüceltilmiş, aydınlanmış, aydınlanmış bir dünyaya inisiye olanlar tarafından algılanabilirdi. ve ruhsal algılama biçimi. Kutsal Şehrin büyüğü doğasına dair bir his, kişinin zamansal ve mekansal algısını değiştiren ve kişiyi sınırlı duyuşsal algıdan sınırsız ruhsal aydınlanmaya taşıyan ritüel süreçte ortaya çıkar. Bu bölüm, 4 Ezra (2 Esdras) ve 2 Baruch'un kıyamet metinlerindeki bu süreçleri yakından inceliyor. Bir sonraki bölümde Cyril'in kendi Kutsal Şehri Kudüs'ü geliştirirken bu eski metinlerden nasıl yararlandığını ele alacağız.

#### İKİ TAPINAĞIN ÇÖKÜŞÜ

İmparator Hadrianus, güçlü bir yer duygusu yaratmak için kültürel belleğin mekanla nasıl etkileşime girdiğine ve mekan tarafından nasıl yönlendirilebileceğine dair keskin bir farkındalık sergiliyor. Vespasianus ve Titus'un geleneğini sürdürerek "kasıtlı yıkım politikasını" sürdürüyor.15 Başka bir deyişle, Kudüs'ten geriye kalanları yıkmaya devam ediyor ve Kutsal Şehir'in hayatta kalan yıkıntılarını ve harabelerini stratejik bir şekilde yerinde bırakıyor.

Bar Kokhba isyanından sonra.16 Peter Walker'ın açıkladığı gibi, Yahudilerin ya da Hristiyanların tutunabileceği dinsel önem taşıyan hiçbir şey kalmadı:

Filistin, Kudüs'ün sembolünden mahrum bırakıldı. 200 yıl boyunca 'Kutsal Topraklar', Kudüs'ün gizemi olan en önemli dini mücevherden yoksundu; 200 yıldır paganizm, Yahudilerin 'kutsal şehir' Kudüs'e karşı duydukları dini çekiciliği ortadan kaldırmaya çalışıyordu. Bu nedenle Hristiyanların henüz bu gizemi sahiplenme ve Kudüs'ü kendilerine ait bir 'kutsal şehir' yapma fırsatı ya da arzusu yoktu. Onun yerine artık Kayserya öne çıktı. . . . Filistin'in dini bir merkez olarak asırlardır süren işlevi en düşük seviyedeydi.17

Sonunda Hadrianus, MS 70'teki yıkımdan ve yakın zamanda yenilenen 135'teki yıkımdan sonra Yahudi şehirden geriye kalanların dikkatli ve hassas bir şekilde yeniden inşa edilmesini denetleme görevinden nihayet vazgeçtiğinde, kasıtlı olarak küçük bir Roma kolonisinin taslağını dikkatlice çizdi. . Bunu yaparken, altmış yılı aşkın süredir gerçekte var olmayan, Yahudilerin dini açıdan önemli, gururlu, kutsal şehrinin belirsiz hatlarına dikkat çekiyor. Yahudiler 70'den beri Kudüs'te çok fazla yaşamıyor. Hadrianus, Yahudilerin şehirde yaşamasını tamamen yasaklıyor ve yılda yalnızca bir kez, İbranice Av ayının dokuzuncu gününde yas tutmak için geri dönmelerine izin veriyor; Yahudilerin Kudüs'ten sürülmesiyle ilgili dağınık edebi kanıtlar var. (Bu konuya aşağıda daha detaylı olarak döneceğiz.)

Hadrianus ayrıca şehri Yahudi tapınağının yıkılmasından önceki boyutunun yarısı kadar küçültür. Nahman Avigad'ın kazıları, etkileyici Kudüs şehrinin önemsiz bir taşra kasabası olan Aelia Capitolina'ya indirildiğini ve yeniden adlandırıldığını gösteriyor.18 Cardo (kuzey-güney) ve Decumanus'tan (doğu) oluşan tipik şehir ağı -batı) kavşak noktası, günümüz şehrin sokaklarında hala izlenebilmektedir. Ve Günter Stemberger'e göre Cardo, Şam ile Zion kapıları arasındaki insan akışını taşıyor; Decumanus, Jaffa Kapısı'ndan şehre doğru uzanır.19 Akademisyenler geleneksel olarak Legio X Fretensis'in Roma ordusu kampının şehrin en yüksek noktasında, Decumanus'un güneyinde yer aldığını ve artık küçülmüş olan kentsel alana şehrin girişinden hakim olduğunu varsaymışlardır. güneybatı köşesi.20 Burada, Sion Dağı yakınında, ordunun 70'ten bu yana daimi varlığı, Aelia sakinlerine ve işlerine burnunu sokanlara sürekli olarak Roma'nın, onun yönetimine karşı çıkan herkesi durdurabilme yeteneğini hatırlatıyor. Hadrianus, şehrin sivil dayanağını yeniden ayarlayarak Roma'nın varlığını daha da güçlendiriyor: Ordu kampının kuzeyinde, bir sonraki en yüksek tepede Hadrianus'un bir forum ve Afrodit tapınağını kurduğu yer var.21 Dio Cassius ayrıca hamamları da anlatıyor : Bu inşaat projesinin bir parçası olarak bir tiyatro, Capitoline tanrılarına ait bir tapınak ve Periler için bir sığınak yer alıyor.22 Daha sonraki Chronicon Paschale, halka açık bir yürüyüş alanına on iki girişi, iki hamamı ve iki hamamı olan büyük bir tören kapısından söz ediyor. bir tiyatro.23

"[Hadrian] Eski Şehir'in yerini, daha batıda bulunan Yahudi olmayan yeni bir şehirle değiştirdi. Roma gücünün bu alternatif alanı, onu doğuranlara adanmıştı.

imparatorun kendisi ve Jüpiter Capitolinus: Colonia Aelia Capitolina."24 Afrodit tapınağı, yeni, küçülmüş Roma kasabasını kesen Cardo Maximus'un batı yakasında yer alıyor. Aşk tanrıçasının kült alanı, pazar forumunun kuzeyinde, Aelia'nın bu yeni, hareketli bölümünün üzerinde yer alır.25 Afrodit'in tapınağı, Hadrianus'un forumunun merkezi ve kentsel dönüşüm projesinin temel taşıdır. Abartılı bir şekilde alay etmese bile, antik Kudüs kentinden geriye kalan çok az şeyi silmenin stratejik yolları. Bazı akademisyenler Hadrianus'un Capitoline tapınağının da forumun güney kısmında yer aldığını ve bu durumun burayı Aelia'nın yeni şehir merkezi haline getirdiğini ve dikkatlerin Tapınak Tepesi'nden başka yöne çekilmesine yardımcı olduğunu ileri sürmüşlerdir.26

Afrodit tapınağı, diğer Hadrianus anıtlarıyla birlikte şehrin kutsal manzarasını etkili bir şekilde değiştirir; aynı zamanda şehrin dini odağını da yeniden yönlendiriyor ve yeniden tanımlıyor. Mimari ve topografik estetik düzeyinde, Afrodit tapınağı, sakinlerinin gözlerini, harap durumuna rağmen, hatta bu yüzden ilgi görmeye devam eden Tapınak Tepesi'nden uzaklaştırma işlevi görüyor. Üstelik forum tapınağı, kültü ve rahipliği aracılığıyla, Hadrianus şehrinin yeni ve yeniden düzenlenmiş sakinlerinin yaşamlarını ritüel olarak düzenleyerek Aelia'ya yeni bir tarih tarzı getiriyor. Afrodit tapınağı, Jüpiter tapınağı, dini heykeller ve yeni oluşturulan Aelia'daki diğer kutsal anıtlarla birlikte, Kudüs'ün karasal kökenleri İncil'deki kehanetlere ve Yahudi eskatolojisine bağlayan özel tarihine dair kalıcı anıları bastırma işlevi görüyor. Hadrianus, bu dini anıtların ve kült faaliyetlerinin, vatandaşlarını Roma İmparatorluğu'nun daha geniş, evrensel bir tarih yazımında yer alan çok tanrılı bir kült ritminde bir araya getirmesini amaçlıyor. Çok tanrılı festivallerin, geçit törenlerinin ve kutlamaların sürekli nabızı, Roma'nın gücü, zaferi ve dinsel hayırseverliğine dair kapsamlı bir anlatıyı aktarıyor.27

Kutsal binalar, ister Kudüs'te ister Aelia Capitolina'da olsun, hiçbir zaman sadece kutsal binalar değildir. Bunlar, diğer anıtsal yapılarla (tüm kentsel peyzaj) ve aynı zamanda şehirde yaşayan, onu ziyaret eden veya ibadet eden insanlarla stratejik etkileşimli ilişki içinde yer alan dini anıtlardır. Afrodit tapınağındaki kült aktif olduğu ve Tapınak Dağı'nın tam gözü önünde olduğu sürece, Hadrianus'un imparatorluk zaferine ve daha da önemlisi kült Yahudiliğin Kudüs'teki nihai ve kesin yenilgisine ilişkin bir mesaj iletir. İki yüzyıl sonra, Afrodit tapınağındaki kült sona erdikten sonra, tapınak yeniden önemli bir mesaj veriyor: gerçi bu mesajın içeriği oldukça farklı olacaktır. Ancak bu değişimi tartışmadan önce, ilginç bir görünüm sunan dini anıtları ziyaret edelim. Kudüs'teki herhangi bir fetheden güce hem meydan okuma hem de fırsat.

Yıkılmadan önce Herodian tapınağı imparatorluğun doğu bölgelerindeki en büyük, en görkemli ve en kutsal anıtlardan biriydi. İkinci yüzyılda, tapınağın yıkılmasından çok sonra bile Tapınak Tepesi hala otuz dokuz dönümlük bir alanı kapsıyordu. Belirgin bir şekilde görülebilen yüksek bir alandır ve

etkileyici bir şekilde antik Kudüs'ün üzerine kurulmuş; Aelia'nın kökten küçültülmüş alanında, manzaraya çok daha fazla hakim oluyor ve yerleşim bölgesinin beşte birinden fazlasını kaplıyor. Tapınak Tepesi hâlâ, nerede durursa dursun, tüm sakinlerinin dikkatini çekmeyi başarıyor.28 Hadrianus'un yüzeyinde ne inşa ettiği ya da yıktığı önemli değil, hiçbir şey dikkatleri Tapınak Tepesi'nin basit gerçeğinden ve kaçınılmaz tarihi ya da geçmişinden uzaklaştıramayacak. mevcut Aelia sakinlerine sürekli olarak tarihler dayatıyor.

Bu tarihin büyük bir kısmı Josephus'un Bellum'unda düzgün ve canlı bir şekilde korunmuştur. Yahudilik:

Kutsal ev yanarken, ele geçen her şey yağmalandı ve yakalananlardan on bin kişi öldürüldü; . . . çocuklar, yaşlılar, din dışı kişiler ve rahiplerin hepsi aynı şekilde öldürüldü. . . canları için dua edenler kadar, savaşarak kendilerini savunanlar da. Alevler de uzun bir mesafeye taşındı ve öldürülenlerin iniltileriyle birlikte yankı yaptı; bu tepe yüksek olduğundan ve tapındaki rüzgarlar çok güçlü olduğundan, insan sanki bütün şehri sarmış gibi hissedirdi. yanıyordu. Bu gürültüden daha büyük ya da daha korkunç bir şey hayal bile edilemez, çünkü aynı anda hep birlikte yürüyen Roma lejyonlarının bağırışları ve şimdi ateş ve kılıça çevrelenmiş isyancıların hüznü bir yaygarası duyuldu. Yukarıda kalanlar da düşmana karşı büyük bir şaşkınlık içinde geri püskürtüldüler ve başlarına gelen felaketten dolayı hüznü inlemeler yaptılar; Şehirdeki kalabalık da tepedekilerle birlikte bu haykırışa katıldı. Üstelik kıtlıktan bitkin düşenlerin birçoğu, neredeyse ağızları kapalıyken, kutsal evin ateşini gördüklerinde tüm güçlerini kullanarak yeniden inlemeye ve haykırmaya başladılar. . . . İnsan tapınağın üzerinde durduğu tepenin sıcak bir şekilde kaynadığını, her tarafının o kadar ateşle dolu olduğunu, kan miktarının ateşten daha fazla olduğunu ve öldürülenlerin sayısının o dönemdekilerden daha fazla olduğunu düşünürdü. zemin hiçbir yerde görünmediğinden ve üzerinde yatan cesetlerden dolayı onları öldürdüler.29

Josephus'un açıklaması, Bellum Judaicum'da 70 yılında tapınağın yıkılmasının trajedisini ve dolayısıyla Josephus'un metnini okuyan ve bu metni paylaşan herkesin kültürel hafızasına kalıcı olarak kazınmıştır. Yahudi tarihçi, erken imparatorluk Roma fethi ve kontrolü tarihindeki en önemli olaylardan birine ilişkin cesurca canlı ve kışkırtıcı derecede duygusal bir anlayışı geleceğın zihinlerinde sağlamlaştırıyor ve doğruluyor. Tapınağın yıkımındaki şiddet gerçekten şok edici. Ancak çocukların çığlıkları, akan kanlar, cızırdayan etler ve kırılan kemiklerin yanı sıra, bir halkın Tanrıyla kopan bağının acı veren, yakan sefaleti, aslında geçici, geçici deneyimlerdir; bu anıların hayatta kalması, tarih yapıcılarının kaprisli çıkarlarına ve farklı topluluklarda geliştirilen sözlü tarih ve kolektif hafıza uygulamalarına bağlıdır. Aslında tapınağın düşüşünü kaydedenlerin çoğu bu düzeydeki ayrıntıyı ihmal ediyor ve olayı ortadan kaldırıyor

insanlıktan çıkarıcı gerçeklere kadar uzanır.<sup>30</sup> Böylece Josephus'un tanımında önemli bir karşıtlık buluyoruz. Josephus, fiziksel acıyı ve ölümcül şiddeti tasvir ederek, Yahudiliğin kült dininin yıkıcı sonunu koruyan grafik ve empatik bir anıt inşa ediyor. Aslında anlatısı, başlı başına fiziksel bir anıtın aşılması istikrarını kazanıyor. Daha da fazlası, fiziksel bir bina veya heykelin aksine, onun vasiyeti, Roma otoritesinin isyankar bir halkın dini yapılarına dair tüm anıları yok etme ve potansiyel olarak silme gücüne karşı dayanıklıdır.

Şehre girip onunla karşılaşmadan ve Tapınak Tepesi'ni görmeden önce, çoğu izleyici şüphesiz, her ne kadar belirsiz de olsa, yüzeyde meydana gelen korkunç yıkım hakkında bir miktar fikir sahibidir. 135'ten sonra Hadrianus, Roma'nın -ve Hadrianus'un- imajını yansıtmak için bir odak noktası ve sahne olarak bu ham alana döner. zaptedilemez ve rakipsiz güç. Josephus'un meydana gelen şiddet tasviri göz önüne alındığında, imparatorun düşmüş şehirle ilgili görüşlerine ilham veren ve Kudüs'ü yeniden inşa etmemek yerine Aelia Capitolina şehrini kurma kararını bildiren ne tür görüntülerin olduğunu düşünmek ilgi çekicidir. Bunu kesin olarak tespit etmek imkansız olsa da Annabel Wharton, Hadrianus'un "yeniden inşaya karşı nefretinin açıkça politik olduğu" konusunda kesinlikle haklıdır; Josephus'un geçişinin imparatorun, Yahudi tarihçinin metninin fiziksel ve görsel karşılığı olarak oldukça büyük miktarda tapınak kalıntısını yerinde bırakma kararını etkilemiş olması imkansız değildir.<sup>31</sup> Tapınağın büyük bir kısmı yerle bir edilmiş olsa da, son kazılar Bizans dönemine kadar "Tapınak'ın oldukça yüksek bölümlerinin ayakta kalmış olması gerektiğini" göstermektedir.<sup>32</sup> Hadrianus'un ayrıca inşa ettiği tiyatroya tapındaki taşları da dahil ettiği bildirilmektedir.<sup>33</sup> Değerli kaynakların bulunduğu her çağda Ulaşılmaması zor olsa da geçmiş yapı malzemelerinin yeniden kullanılması kesinlikle alışılmadık bir durum değil. Bununla birlikte Hadrianus'un tiyatro gibi ahlaki açıdan lekeli bir yapı için Yahudiliğin en kutsal yapı malzemelerini kullanma tercihi pek de zararsız bir seçim gibi görünmüyor; daha ziyade Yahudi karşıtı küçümsemenin açık mesajını taşıyan bir eylemdir. Ancak tapınağın ve Tapınak Dağı'nın kalıntılarının büyük bir kısmı yerinde kaldı.

Hadrianus'un enkazdan ayrılma kararı güçlü bir imaj yansıtıyor. Tapınak Tepesi'nin terk edilmiş, yaralı yüzeyi, şiddetli bir dini-politik tarihin yükünü taşıyan bir şehirden söz ediyor. Bu, Roma'nın sadece Yahudileri değil aynı zamanda Yahudiliği de yenilgiye uğrattığının yadsınamaz bir işaretidir. Hadrianus yüzeye çıkıp Aelia'nın doğu uçlarından Romalıların kazandığını ve Yahudi tapınağının yüksek sesle ilan edilmesini amaçlıyor. İmparatorluktaki Yahudileri birleştiren anıt bir daha asla ayağa kalkmayacak. İmparatorun değişiklikleri, Roma gücünün ısrarlı bir beyanını yansıtıyor: bu durumda, zaten mağlup edilmiş ve sakatlanmış bir Yahudi nüfusu üzerindeki gücün ifadesi.

İlginçtir ki Hadrianus'un dramatik fetih ve yenilgi gösterisi, şehirde yaşamasına artık izin verilmeyen bir nüfusa odaklanıyor. Bazıları Hadrianus'un bu sergiyi getirilen halklar için sergilemeyi planladığını iddia etti.

Yahudilerin yerini alacaklar: Suriyeliler ve Araplar. Sömürgeleştirilmiş bir halkın acımasızca cezalandırılmasının anıtı olan Tapınak Tepesi, Aelia'nın yeni nakledilen sakinlerine kendi zaptedilmiş konumlarını etkili bir şekilde hatırlatacak. Yahudiler ayrıca Kudüs'e dönmelerine izin verilen bir günde atalarının yenilgisinin yıkıcı hatırlatıcısını da görecekler: yıllık yas günleri Tisha B'Av.34

Aelia/Kudüs portremizi tamamlamaya devam etmeden önce çözmemiz gereken önemli bir soru var. Hadrianus döneminden Konstantin dönemine kadar Aelia'daki Yahudi nüfusunun durumu nedir? Hadrianus, özellikle Tapınak Tepesi'ni düşündüğümüzde, Aelia'nın topoğrafyasına şiddetle kazıdığı dersler için hangi kitleyi hedefliyor? Hadrianus'un Yahudilere uyguladığı dışlama emrinin onları Aelia'dan ve Yahudiye'nin büyük bir kısmından sürgün ettiği söyleniyor. Bilim adamları uzun süredir yasağın sağlığını gösteren eski ifadelerden memnunar: örneğin Tertullianus ve Justin Martyr, Yahudilerin girişine karşı Hadrianus yasağından bahsediyorlar. Akademisyenler orijinal fermanı yeniden oluşturmak için kendi tanıklıklarını kullandılar: "Tüm sünnetli kişilerin Aelia Capitolina topraklarına girmesi veya orada kalması yasaaktır; Bu yasağa aykırı davranan kişi idam edilecektir."35

Ancak son zamanlarda bilim insanları yasanın dokunulmazlığının ortaya çıkmasının gerçek uygulamadan çok Eusebian'ın ısrarına bağlı olduğunu öne sürdüler. Caesarea piskoposu, Hadrianus'un Yahudilerin "babalarından miras kalan toprağa bakmalarını" kesinlikle yasakladığını iddia etse de, Hadrianus'un hükümdarlığı sırasında Aelia ve Filistin'deki Yahudi varlığına ilişkin gerçekte yaşananlar konuyla alakasız olabilir.36 Hadrianus'un ölümünden sonra, kanun gevşekleşmiş olabilir; üçüncü yüzyıla geldiğimizde ekonomik ve askeri krizler, Aelia Capitolina'da kimin ikamet ettiğine ilişkin kaygıların önüne geçiyor. Aslında Antoninus Pius'un 138.37 gibi erken bir tarihte yeniden yerleşime izin vermiş olabileceğini öne süren kanıtlar var.

Bazı bilim adamları, küçük bir haham grubunun muhtemelen üçüncü yüzyılda Aelia'da ikamet ettiğini öne sürdüler. Kapsamlı metinsel ve arkeolojik çalışmasında Joan Taylor, Aelia'nın Haham Meir'ini ziyaret eden ve bir grup öğrenciyle birlikte kısa bir süre oraya yerleşen hahamlar Hanina, Jonathan ve Joshua ben Levi'den bahseder.38 Taylor bunun, bu dönemde yasanın uygulanması.39 Aynı zamanda spekülasyona da davetiye çıkarıyor. Hahamlar ne öğretiyor? Hangi metinler onları ilgilendiriyor? Kudüs'ün düşüşünü nasıl algılıyor ve tartışıyorlar? Onları kim dinliyor? Gelecek yüzyılda Yahudilerin yaşadığı gerçeğini değerlendirmeye gelince tartışmalar devam ediyor. Geleneksel olarak bazı bilim adamları Konstantin'in Hadrianus'un Yahudi karşıtı fermanını fiilen yeniden yürürlüğe koyduğu konusunda ısrar etmişlerdir. Bu, şehri Hristiyanlaştırmaya ve Kudüs'ü bu kez Hristiyanların kutsal şehri olarak ilahi statüsüne döndürmeye yönelik imparatorluk ve dini planların yapıldığı bir dönemdir. Yahudi sakinler, Yahudilerin Kudüs'ün kutsal statüsündeki üstünlüğü ve üstünlüğüne dair çok canlı bir hatırlatma sunuyor.



İlk bakışta bu makul görünse de, Konstantin'in sert eyleminin kanıtı onuncu yüzyıla tarihlenen tek bir kaynağa dayanmaktadır. Bu kanıtın kağıt gibi ince doğasına ek olarak, dördüncü yüzyılda Cyril, vaftizcilerine normal sinagoga gitme alışkanlıklarından uzak durmaları konusunda uyarıda bulunur; bu, yalnızca Yahudi faaliyetinin (ve dolayısıyla nüfusun) yaygın bir şekilde yayıldığına işaret etmekle kalmaz. ama aynı zamanda Yahudi/Hristiyan karışımına da. Bu nedenle dördüncü yüzyıl boyunca Aelia'da bir Yahudi varlığının olması çok muhtemeldir; ve aslında bu, Jan Willem Drijvers, Oded Irshai ve gittikçe artan diğer bilim adamlarının görüşüdür.<sup>40</sup> Drijvers, Bordeaux Hacı'nın Sion Dağı'ndaki yedi sinagogdan bahsettiğini gözlemliyor; Yedi kişiden biri dördüncü yüzyılda ayakta kalmıştır.<sup>41</sup> Ayrıca Cyril'in, Yahudilerin ve Yahudi olmayanların dördüncü yüzyılda Kudüs Hristiyan topluluklarına karışmış olabileceğini öne süren deliline de işaret etmektedir. Ancak daha da ileri gidiyor ve dördüncü yüzyılın sonuna kadar Yahudilerin Tapınak Tepesi'ne girmesinin yasak olmadığı yönünde cesur bir öneride bulunuyor; Ona göre ancak Theodosius döneminin derinliklerindeki o noktadan sonra Yahudi varlığı yılda bir kez geri dönüş hakkına indirgeniyor. Bu, Yahudi ritüelleri ve tefsir uygulamalarının Macarius'un ve daha sonra Cyril'in kilisesindeki benzer uygulamalarla nasıl karıştığı gibi Yahudi-Hristiyan etkileşimine ilişkin önemli soruları ortaya koyuyor. Benzer şekilde, Yahudi ve Hristiyan toplulukları Kudüs'ün Kutsal Şehir olarak kavramsallaştırılmasını ne ölçüde paylaşıyor, tartışıyor veya tartışıyor?

Aelia'daki Yahudi varlığı ilginç olasılıklar sunuyor. Akademisyenler, Hadrianus'un, Yahudilerin ve Yahudiliğin yenilgisinin yanı sıra Roma'nın yenilmezliğini de yansıtmak için Tapınak Dağı'nın tepesindeki enkazı nasıl manipüle ettiğini değerlendirdiler. Ancak 70'den sonra ve 135'ten sonra Tapınak Tepesi yeni, tanımlanmamış bir alan olarak ortaya çıkıyor. Herkese ya da hiç kimseye açık değildir. Tapınak Tepesi, kalabalığa dini, politik ve sosyal anlamlar yaratmak, yorumlamak ve hayata geçirmek için bir tür tabula rasa sunar. Bu anlamlar farklı dini topluluklar arasında neredeyse sürekli olarak örtüşebilir, yer değiştirebilir ve rekabet edebilir. Bir zamanlar şimdi boş olan Dağın üzerinde duran İkinci Tapınağın yasını tutanlardan, onun enkazla kaplı yüzeyinde sevenlere, Mesih'in tapınağın yıkılacağına dair kehanet etme yeteneğinin bir işareti olarak onun sonsuz boşluğuna ihtiyaç duyanlara, tapınağın eskatolojik geri dönüşünden endişe duyan bir korku içinde - tüm bunlara rağmen, Tapınak Tepesi, yabancı bir sömürgeci kontrolü altındaki dini açıdan çoğulcu bir şehirde beklenebileceği gibi cömertçe, mecburen çok seslidir.

Tapınak Tepesi, burayı gören herkese güçlü bir mesaj yansıtır. Üzerindeki kalıntılar tüm şehre savaş, yıkım ve kayıp görüntüleri yansıtıyor. Hadrianus'un mesajını yüzeye saçılmış molozlardan anlamak nispeten kolaydır: Tapınak Tepesi, Roma'nın asi -ve şimdi tamamen yenilgiye uğratılmış ve harap edilmiş- bir Yahudi nüfusu üzerinde kurduğu haklı emperyalist egemenlik eyleminin daimi tanıklığını yapmaktadır; Kudüs ve Yahudiler asla eski hallerine dönmeyecekler. Hadrianus'un bu anlamı kastetmiş olması pek de şaşırtıcı değildir. O

Tapınak Tepesi'nin üzerindeki kalıntıları okumanın Roma imparatorluk ideolojisinin gerektirdiğinin dışında başka yolları da olduğunu söyledi.

Yahudiliğin antlaşma teolojisi siteyi okumanın tamamen farklı bir yolunu sunar. Kutsal Kitap tarihi boyunca, Yahveh'nin talimatları seçilmiş halkı, yani İsrailoğullarını ileriye doğru hareket ettirirken, onlara ek bir antlaşma anlaşması da verir (örneğin, Yaratılış 12-17'de İbrahim'le ilgili; Mısır'dan Çıkış 19-24'te Mozaik; 2 Samuel 7'de Davut'la ilgili). Yeremya 33; Mısır'dan Çıkış 29:44-46'da rahip olarak). Tanrı, örneğin kendi vaatlerini yerine getirme taahhüdü karşılığında ilahi korumanın yanı sıra topraklarda ve insanlarda nesiller boyu genişleme ve savaşta güç vaat eder. Yahudiler yabancı yönetimi, şiddet, yıkıcı baskı ve hatta neredeyse yok edilme tehlikesiyle karşı karşıya kalırken (örneğin, Asurluların İsrail'i ele geçirmesi; Nebuchadnezzar ve Babil sürgünü; Antiochus IV Epiphanes ve Seleukoslar ve son olarak Romalılar) Her düşüşün katalizörü aynı: Yahudiler antlaşmanın bazı yönlerini ihlal ettiler.

Onların kibirleri, gururları, putperestlikleri ya da basit ihmalleri yabancı istilasına ve yıkıma yol açmıştır. Öyleyse, kefaret için de bir fırsat her zaman mevcuttur ve ardından kaçınılmaz olarak antlaşma ilişkisinin yeniden kurulması gelir. Terk edilmiş bir Yahudi nüfusu, kendisini yenileyerek ve antlaşma ilkelerine yeniden adanarak, her ne gerektiriyorsa, Tanrı'nın lütfunu tekrar tekrar kazanma fırsatına sahip olur.

Kutsal Şehir Kudüs o zaman tamamen restore edilmiş olarak yeniden ayağa kalkabilir.

Bu düşünce çizgisi, Hadrianus şehrine karşı belirgin bir direniş veya onu reddederek şekillenen ve Kutsal Şehir Kudüs'ün geri dönüşünü bekleyen Yahudi kimliklerini hayal etmek için heyecan verici olasılıklar sunuyor. Roma karşıtı davranışlar olabilir/ İtaat ve asimilasyonun aksine düşünce ilahi ödüle mi yol açar? Kutsal Şehir Kudüs ve Yahudilik fikrine duyulan güvenilmez sadakat, ilahi bereketi çağırıştırabilir mi? Eğer durum böyleyse, böyle bir söylem Kutsal Şehir Kudüs'ün geri dönüşüne ilişkin yerel Hristiyan görüşlerini nasıl şekillendirebilir?

#### GİZLİ KUDÜS'Ü GÖRMEK:

#### KIYAMETLİ VİZYONERLER

Kudüs'ün ve tapınağın yıkılmasının ardından Kutsal Şehir zarar görmeden varlığını sürdürmeye ve hatta kıyamet eskatolojik literatüründe gelişmeye devam ediyor.<sup>42</sup>

Roma ordularının Kudüs'te acı çeken halkın üzerine getirdiği görünürdeki maddi yıkıma rağmen, bu metinler Roma tarafından dokunulmadan varlığını sürdüren kutsal ama gizli bir şehirden söz eder. Gerçek Kudüs, ebedi ilahi dayanıklılığın şehridir; eskatolojik kaçınılmazlığın şehridir; aynı zamanda çok az kişinin görebildiği ve erişebildiği bir şehir. Yalnızca ilahi vizyoner deneyime sahip olanlar, gerçek Kudüs'ün gerçekliğini kavramak için harabelerin ve molozların yanılmasını görebilirler.<sup>43</sup> Aynı şekilde yalnızca meleksele araçlarla iletişim kurabilen kişiler, gizli ve gizli olanı serbest bırakanın ritüel araçlarını geliştirebilirler. kutsal şehri algısal gerçekliklerinin yüzeyine çıkarır.<sup>44</sup> Pek çok kıyamet vizyonerleri varken

Bu döneme ait metinlerden ikisini inceleyeceğiz. 4 Ezra (2 Esdras) ve 2 Baruch'un kıyametle ilgili çalışmaları, vizyoner deneyimin ritüel gelişimi (melek araçlarının yardımıyla) ile Kutsal Kudüs Şehri'nin kişiselleştirilmiş vahiy arasındaki ilişkiye ilişkin birçok ortak noktayı paylaşmaktadır.<sup>45</sup> Benzer şekilde, bu iki metin, gerçek Kudüs'ü görebilen ve bu deneyimden umut kazanabilen ileri görüşlü kişiler ile yıkım ve yıkımın ötesini göremeyen (veya düşünemeyen) insanlığın geri kalanı arasındaki sert ayrımı çizmektedir.<sup>46</sup> Yalnızca "ritüel " virtüözler" gerçek Kutsal Şehir Kudüs'ü bir anlığına görebilirler ve bu yetenek sayesinde şehrin fiili yıkımının siyasi gerçekliklerinden bir ölçüde özgürlük bulurlar.

4 Ezra (2 Esdras) Domitian döneminde yazılmıştır ve Adela Yarbo Collins'e göre bu hükümdarlık dönemindeki şiddetli zulümlerin yanı sıra tapınağın yıkılmasının ardından Yahudi Hristiyan topluluklarının başına gelen zorlukları da yansıtıyor olabilir. <sup>47</sup> 4 Ezra'nın (2 Esdras) metni sonunda artık kayıp olan Yunanca çevirileriyle Latin Batı'ya ulaşıyor. Tapınağın MS 70 yılındaki yıkımını yansıtırsa da metin, başkarakter Ezra'yı tapınağın MÖ 586'daki daha önceki yıkımının ardından mücadele ederken tasvir ediyor. 4 Ezra (2 Esdras) Yahudi edebiyatında bir ahiret hayatı yaşamamış gibi görünse de, Hristiyan çevreler tarafından şaşırtıcı derecede erken bir zamanda özümsemiştir. Metin, Kudüs'ün yıkımına ilişkin dünyevi ikilemle bir şekilde ilgili olan yedi bölüme veya yedi vizyona ayrılıyor; dolayısıyla metin göksel yolculuklar ya da cehenneme inişlerle ilgili değil, tam anlamıyla dünyevi zemine yerleşiyor ve şimdiki ve gelecekteki dünyadaki görünmez/görünmez gerçekliklerle ilgileniyor. İlk üç bölümde Ezra'nın melek Uriel'e seslendiği ve vizyonu anlamadığından dolayı ona ağıt yaktığı diyaloglar yer alıyor. Her alışverişte Ezra tam bir umutsuzluk noktasından başlar, ancak Uriel'in vizyonun ardındaki eskatolojik anlamla ilgili açıklamasını dinledikten sonra Ezra'nın mizacı değişir ve aydınlanır. İlişkilerinin edimsel bir kuruluşu olan bu tekrar, Ezra'nın meleklerle (ve dolayısıyla doğüstü olanlarla) ilişkisi derinleştikçe yükseltilmiş ritüel statüsünü oluşturur; bu statü, belirli ritüel uygulamalar aracılığıyla yükselir. Son iki vizyoner bölümde Ezra, yeni Musa rolünü üstlenmesine ve yeni kutsal yazılar yazma görevini üstlenmesine olanak tanıyan belirli bir aydınlanma seviyesine ulaşır.

Yapısal olarak 4 Ezra'ya (2 Esdras) benzeyen 2 Baruch, hemen hemen aynı zamanlarda yazılmıştır ve aynı zamanda Birinci Tapınağın yıkıldığı dönemde geçmektedir. Benzer şekilde, 2 Baruch da erken Hristiyan kıyametçiliğinin büyüyen türü içinde sağlam bir yer buluyor. Daha önce de belirtildiği gibi, her iki metin de ritüel uygulama ile vizyoner deneyim arasındaki önemli ilişkiyi vurgulamaktadır. Her iki metin de Kudüs'ün gerçek, ilahi vizyonuna kimlerin erişim hakkı tanınacağını belirlemeye özen gösterir; her biri yalnızca Kudüs'e dindar bir bağlılık sergileyenlerin ve Tanrı'nın şehre vaat ettiği şeye sarsılmaz bir inanç sergileyenlerin Kudüs'ü gerçekte olduğu gibi görmeye layık olduğu konusunda. Yine de sınırları çoktan test edilmiş bu istisnai bireyler,

Yabancı istila tehdidi veya gerçeği karşısında, kıyamet vizyonlarını alabilmeleri için hazırlık niteliğindeki münzevi ritüel uygulamalarına da girişmelidirler.

4 Ezra (2. Esdras), özellikle yalnızca yıkım ve sefaletle karşı karşıya kaldığında, Yüce Olan'ın gizemli planına ve yargısına kendini tamamen teslim etmenin merkezi önemini gösterir. Bu amaçla metin, Ezra'nın sürekli olarak Uriel'in verdiği talimatları tam olarak uyguladığını tasvir ediyor. Yalnızca tam itaat, Ezra'nın Kudüs'ün sefaletinin nedenini ortaya koyan bir görüntü elde etmesini mümkün kılacaktır. Ezra ile Uriel arasındaki konuşmalarda melek, Ezra'ya her gördüğü görüntü için yedi gün aralıklarla dua etmesi, ağlaması ve oruç tutması gerektiğini anlatır. Ezra, meleğin ilk üç rüyeye yol açan emirlerinden hiçbirini asla sorgulamazken, her rüyetin anlamını ve dolayısıyla Tanrı'nın, Kudüs'ün daha önceki yıkımına ilişkin sert hükmünü ve İsrail halkı arasında yalnızca çok az sayıda kişinin buna layık görüleceği hükmünü inatla kabul etmeyi reddediyor. kurtuluş için.48

Uriel, Ezra'nın artan dehşetini dindirmek yerine dördüncü bir vizyonu tetiklemek için gereken hazırlık ritüellerini yoğunlaştırıyor; melek, Ezra'dan hiçbir insan yapımı yapının dokunmadığı bir çiçek tarlasına gitmesini ister. Ezra oraya vardığında bu süre boyunca yalnızca çiçek yemelidir. Ezra'nın, Uriel'in yeni ve alışılmadık talimatlarına tam itaati, güçlü ve dönüştürücü bir vizyon yaratıyor. Ezra birdenbire düğün gecesinde ölen oğlu için ağlayan bir anne görür.49 Kederi onu o kadar perişan etmiştir ki Kudüs'ü terk etmiş ve geri dönmeyi reddetmiştir. Zion'un yıkımının ışığında bencil yasından bıkan Ezra, kendi umutsuzluk duygusunu bir anlığına unuttur ve Kudüs'ün her şeyden üstün önemini fark edemediği için kadını sert bir şekilde azarlamaya başlar. Ezra ile annesi arasındaki kısa etkileşim, Ezra'nın Kudüs'e duyduğu inatçı ağıtta uyumlu bir değişimi başlatır. Kadına gerçeği söyleme ve kadının bencil sefaletini eleştirme konusundaki istekliliği sayesinde Ezra'ya inanılmaz bir vizyon sunulur: Çiçek tarlasının ortasında kadın aniden yeniden inşa edilmiş, muhteşem bir şehre dönüşür. Dehşete kapılan Ezra daha sonra Uriel tarafından karşılanır ve Uriel bu görsel deneyimi Tanrı'nın bir hediyesi olarak açıklar. Ezra'nın ritüel dindarlığı, "Sion halkı" ve Kudüs için yaptığı sürekli dua, Yüceler Yücesi'ni ona geleceğin Kutsal Şehri Kudüs'ü, "zaferinin parlaklığını ve güzelliğinin güzelliğini" açıklamaya ikna etti.50 Bu görsel deneyimin ardından Uriel, Ezra'yı Kudüs'e dönmeye ve yıkılan ve yıkılan şehri kimsenin yapamayacağı bir şekilde deneyimlemeye davet ediyor:

Bu nedenle korkmayın ve kalbinizin dehşete düşmesine izin vermeyin; ama içeri girin ve gözünüzün görebildiği kadar binanın ihtişamını ve genişliğini görün, sonra kulaklarınızın duyabildiği kadarını duyacaksınız. Çünkü sen birçoklarından daha kutsanmışsın ve çok az kişinin çağırıldığı gibi, En Yüce Olan'ın huzuruna çağırıldın.51

Artık Ezra'nın Yeruşalim'in ve halkının başına gelen talihsizliğe ilişkin görüşü değiştiğine ve anlayışı Tanrı'nın hükmüyle tutarlı olduğuna göre, artık

şeyleri farklı algılıyorsunuz. Ezra'nın artık ritüel hazırlıkları yapmasına ve dua etmesine gerek yok. Artık sahip olduğu vizyonlar yüzünden kafası karışmıyor. En Yüce Olan ile tam uyum içinde olmasından dolayı, vizyoner deneyim artık onun varlığının yerleşik, doğal bir parçasıdır. Rüyalar veya görümler aracılığıyla, Tanrı'nın sonunda yeryüzünde yeniden kurmayı planladığı şeyi kolaylıkla görebilir ve yorumlayabilir.

Ezra'nın aksine çoğu insan aydınlanmamıştır ve dolayısıyla yıkılan şehrin ve Tapınak Tepesi'nin yıkıntılarının ötesini göremez: ağır, kör edici bir maddesellik onların görüşlerini karartır ve tam görsel kavrayıştan mahrum kalırlar. Bunun yerine, onların görüşleri şimdiki an ile sınırlıdır ve zamanın doğrusal ilerlemesi ile sınırlandırılmıştır. Çarpıcı bir tezat olarak, Ezra'nın görüşü, onun ebedi, ilahi Kudüs'e olan şiddetli ve amansız inancı ve kendisinin uyguladığı ve test ettiği ritüel inancı sayesinde doğrusal zamandan serbest bırakılmıştır. O, olmuş, var olan ve olacak olan kutsal Yeruslaim'i tüm görkemiyle görüyor. Ezra, "binanın mümkün olduğu kadar ihtişamına ve genişliğine" bakarken, şimdiki zamanda yakalanmış gibi görünen şeyin hiç de önemli olmadığını fark ediyor. Geçicidir, geçicidir ve bir anlık bir kıvılcımdır.

Dikkatli ritüel ve vizyoner uygulama, Ezra'nın Tanrı'nın yargısı ve acı çekmenin amacı hakkındaki anlayışını artırmasını sağladı. Bu yollarla Ezra, kıyamet görüşü yeteneğini, yani artık doğal olan, doğrusal zamandan kurtulmuş bir Kudüs'ü görme yeteneğini kazandı. Ezra artık günümüzün harabesinin şeffaf perdesinin arkasında ne yattığını görsel olarak kavrayabiliyor: Kudüs'ün ebedi ihtişamının altında yatan, üstünü örten ve çevreleyen sağırlılığı ve kalıcılığı.

Bu bağlamda bir başka önemli pasaj da 4 Ezra (2 Esdras) 14:21-26'dır; burada Ezra, kayıp kutsal yazıları yeniden yazabilmek için Tanrı'dan Kutsal Ruh'u almasını ister.<sup>52</sup> Ezra'nın isteğine ilham veren şey nedir ? "dünyanın karanlıkta olduğu ve sakinlerinin ıdıksız olduğu" gerçeğidir. Tanrı bu isteği kabul eder ve ertesi gün Ezra şu emri alır: "Ezra, ağzını aç ve sana verdiğimden iç." Emri uyguladıktan sonra Ezra şöyle haykırıyor: "[Hemen] yüreğim anlayışla doldu ve yüreğimde bilgelik arttı, çünkü ruhum hafızasını korudu; ağzım açıldı ve artık kapalı değildi."<sup>53</sup>

2 Baruch ayrıca ritüel uygulamalar ve kıyamet görüşünün yanı sıra Kudüs'ün yanıltıcı yönlerinin tehlikelerini de ele alıyor.<sup>54</sup> Baş kahramanın dünyevi gerçekliğin aksine, zarar görmemiş, görkemli ve kaçınılmaz olarak eskatolojik bir Yahudi tapınağı vizyonuyla karşılaşyoruz: kanlı bir Kudüs. ve tarihin şiddetli dalgaları tarafından yaralanmıştır. Ezra örneğinde olduğu gibi, Baruh'un düşünce ve ritüel eylemindeki sarsılmaz dindarlığı onun tam, dürüst ve ruhsal görüşünü mümkün kılmaktadır. Metin çok tanıdık bir şekilde açılıyor; Rab Baruh'a Yeruslaim tapınağının insanların günahları yüzünden yıkılacağını açıklıyor. Baruch'un onların kaderiyle ilgili güçlü ve ısrarlı ağıtı ilgi çekici bir yanıt alır. Rab, Baruk'tan önceki Yeruslaim'in, önce Adem'e, sonra İbrahim'e ve son olarak da Musa'ya gösterdiği şehir olmadığını şöyle açıklar: "Şu anda aranızda olan bina değil; olacak olan budur

Cenneti yaratmaya karar verdiğim andan itibaren zaten hazırlanmış olan şey benimle birlikte ortaya çıktı. . . . Bakın, şimdi o (tapınak) benimle birlikte korunuyor - aynı zamanda Cennet gibi."55 Metin açılıyor ve kutsal, eskatolojik bir tarihi vurgulamak için konuşmayı genişletiyor, zamanın başlangıcından söz ediyor ve sonra aniden değişiyor. günümüze kadar gelmenin yanı sıra yakın geleceğe anlık bir sıçrayış da dahil; dolayısıyla metin ikili bir zamansallık sunar. Gizli kalan, korunan, lekelenmeyen ve bir anlamda değişmeyen gerçek, ilahi zaman duygusu vardır: Bu zaman çizelgesinde gerçek Kudüs/tapınak Adem'in zamanından bu yana korunmuş ve bir kenara bırakılmıştır. Bunu gerçekten hak eden herkes bunu çok kısaca algılayabilir. Ayrıca, görünür olan, acının, yıkımın, yozlaşmanın ve çürümenin etkilediği temelde ikiyüzlü bir zaman duygusu vardır. Çok az kişi ilk zaman çizelgesinin farkındadır; yalnızca Tanrı'nın gerçek Kudüs'ün ve onun tapınağının kalıcı kutsallığını deneyimlemeye layık gördüğü kişiler.

Herkes ikinci ve dolayısıyla geçmiş, şimdiki zaman ve gelecek boyunca bir değişim hissinin yaşar. Bazen iki zaman deneyimi kesişir.

Baruch oruç tutmak ve yas tutmak için şehirden ayrılır. Rab daha sonra Baruh'a ve okuyucuya Kutsal Şehir ve tapınağının çok boyutlu algısı olarak tanımlanabilecek şeyi göstermeye devam eder. Ertesi sabah saldıran ordular Kudüs'ü kuşattı ve şehri yağmalamaya hazır; Geri dönüşü olmayan bir felaketin eşiğinden Baruch'un bedeni aniden olayların coşkulu bir görsel deneyimine taşınır:

Ve lo! Aniden güçlü bir ruh beni kaldırdı ve Kudüs'ün surlarının üzerinden yukarıya taşıdı. Ve gördüm ve işte, şehrin dört köşesinde duran dört melek vardı; her birinin elinde yanan bir meşale vardı. Ve gökten başka bir melek inip onlara dedi: Meşalelerinizi tutun ve ben size söylemeden onları yakmayın. Çünkü önce ben yeryüzüne bir söz söylemek, sonra da Yüceler Yücesi Rabbin bana emrettiğini oraya bırakmak için gönderildim." Ve onun Kutsallar Kutsalı'na indiğini ve oradan perdeyi, kutsal efod'u, kefareti örtüsünü, iki masayı, rahiplerin kutsal giysilerini, buhur sunağını, kırk sekiz kıymetliyi aldığını gördüm. kâhinlerin giydirildiği taşları ve çadırın tüm kutsal kaplarını. Ve yeryüzüne yüksek sesle şöyle dedi:

Dünya, dünya, dünya, kudretli Tanrı'nın sözünü duyun,  
ve sana adadığım şeyleri al,  
ve son zamanlarına kadar onları koru,  
Emrolunduğunuzda onları geri getiresiniz diye,  
yabancıların eline geçmesin diye.  
Çünkü Kudüs'ün de yıkılacağı zaman geldi  
söyleneceği ana kadar bir süre için teslim edilir  
sonsuz kadar restore edileceğini.

Yer ağzını açıp onları yuttu.56

Ezra ve Baruh, dördüncü yüzyıldaki Hristiyanları bir dünya yaratmaları konusunda tartışmak için aşağıya döndüğümüzde inanılmaz derecede yararlı şekillerde bir araya gelen iki metindir.

Kutsal Şehir Kudüs. Sonraki iki bölümde Cyril'e döndüğümüzde ve onun günlük şeytan çıkarma ve vaftiz yoluyla bir tür görsel sempatiyle Kudüs'e bağladığı kıyamet peygamberleri olarak vaftizandları nasıl inşa ettiğini ele aldığımızda, bunlar daha da fazla fikir verecektir. Şimdilik, 4 Ezra (2 Esdra) ve 2 Baruch'un yerel Kudüs nüfusunun kolektif kültürel atmosferine neler kattığını spekülâtif olarak ele alalım.

Her şeyden önce bu metinler, çıplak, ritüelleştirilmemiş göze görünen şeyin bir yanılısına, kasıtlı bir aldatmaca olduğunu güçlü bir şekilde vurguluyor. Üstelik Kudüs'e ve onun kutsal anıtlarına yapılan yıkım da ancak sahte olabilir. Var olan ve onu kapsayan çok daha geniş, kurtarıcı, aydınlatıcı kavramsal çerçevenin farkına varmaya çalışmak insanların görevidir. Böylece her iki metin de iki zaman ve zamansallık kavramını tanımlamaktadır: İlki düzleştirilmiştir ve normal bir insanın deneyimsel, algısal durumunu şimdiki an ile sınırlandırır; o kişi için zaman, geçmişten geleceğe doğru sürekli ve dar görüşlü bir şekilde, kesinlikle doğrusal bir yönde ilerler. Doğal durumundaki bir kişi, zamanın şu andaki dışında herhangi bir yönünü deneyimleme yeteneğine sahip değildir; yardım almayan bir insan ne İncil'deki geçmişteki kalıcı bir olayın anlık bir görüntüsünü algılayabilir ne de eskatolojik şekle erken bir göz atabilir. geleceğin. Ancak ikinci zamansallık algısına göre, bu doğal zaman çizgisi, hayal edilemeyecek bir biçimde şimdiye yapışır. Bu nedenle kişinin kendisini çevreleyen dünyaya ilişkin deneyimi son derece sınırlıdır: Böyle bir birey diğerine karşı algısal olarak körleşir, zaman ve mekan duygusuyla büyülenir. Bu geçici tehlikelerin en iyi örneği 2 Baruch'ta verilmektedir.

Baruch dünyayı tamamen canlanmış haliyle deneyimliyor. Özellikle Kudüs'e olan bağlılığı ve vizyoner statüsü onu herkesin göremediği şeyleri, yani melekleri ve canlı dünyayı görme yeteneğine sahip kılmaktadır. Karşılaştırıldığında, diğerleri görsel olarak kısıtlıdır ve yalnızca düşmüş bir Kudüs imajının etrafına sarılmış illüzyonları algılayabilmektedir. Babilliler paha biçilemez savaş ganimeti olduğunu düşündükleri şeyleri görüyorlar; gerçekte kutsal kaplar buhar halindedir. Tapınağın gerçek değerli nesneleri, yer ve gök karşılıklı olarak onların yüzeye geri dönmelerinin güvenli olduğuna karar verene kadar yeraltında güvenli bir şekilde saklanır. Yeruşalim'in düşmanı Babilliler, gerçekliği, kendi gerçek karakterlerine ışık tutacak şekilde görüyorlar. Hazinesin (tapınağın kapları) yalnızca aldatıcı görüntüsünü görsel olarak kavrayabilme yeteneğine sahiptirler; dolayısıyla görebildikleri şey, ironik bir şekilde, özlerrindeki şeyi yansıtır: gerçek özden yoksun, yanıltıcı ve kurtarılamaz. Buna karşılık, Baruch'un yıkılmış bir tapınağın yanılısamasını ve ötesinde, el değmemiş bir tapınağın kalıcı gerçekliğini görme yeteneği, onun Tanrı'nın en önemli vizyonerlerinden biri olarak özünün özünü gösterir.

2 Baruch'tan alınan bu örnekte deneyimsel gerçekliğin iki farklı boyutuyla karşılaşıyoruz. İlk ve daha basit boyutta kişi

O an, zamansal ilerleyişte doğrusal olarak genişlemeye devam ederken, şimdiki ana bağlı ve onun içinde sınırlanmış durumdayız. İkincisi, daha fazla açıklama gerektiren, çok daha açık uçlu bir olasılık sunuyor: Bir kişi, zamanın tek yönlü ilerlemesinden bağımsız olarak algısal gerçekliği deneyimleyebilir. O zaman kişi tüm zamansal boyutları (geçmiş, şimdiki zaman, gelecek) aynı anda yaşama ve algılama yeteneğine sahip olur veya sürekli bir döngü içinde hareket edebilir. Dakikadan dakikaya, günden güne, yıldan yıla ilerledikçe, doğrusal, tek boyutlu bir zaman deneyimi içinde şimdiki zamanın ilk, sınırlı algı tarzını tanımlamak için sıradan veya büyü bozulmuş terimini kullanacağız. İkinci ve daha sağlam gerçeklik algısına ve zaman deneyimine dünyaüstü veya büyü diyeceğiz. Devam etmeden önce bunu biraz daha açmak gerekirse: sıradan/sıradan deneyimler yaşayan bir kişi Büyüsü bozulmuş zamansallık, zamanın doğrusal veya sıralı ilerlemesi içinde yalnızca şimdiki anı algılar (geçmiş hatırlar, geleceği hayal eder). Bu kişi aynı zamanda yalnızca kişiselleştirilmiş bir gerçeklik ve zaman deneyimine sahiptir. Yani böyle bir birey ne doğumundan önce ne de ölümünden sonra zamanı deneyimleyemez. Bunun tersine, dünyaüstü/büyü modelde bir Ezra veya Baruch, zamanı çok boyutlu olarak deneyimler: Böyle bir kişi, ritüel ve meleksele yardım aracılığıyla, şimdiki geçmişe ve geleceğe doğru algılama yeteneğini geliştirir.

Dünyaüstü/büyü gerçekliğin kavramsallaştırılması, dünyaüstü/büyü gerçekliğin İncil tefsiri ile birlikte ele alındığında özellikle ilgi çekici ve karmaşıktır. Yalnızca kalıcı bir geçmiş algılamasının ötesine geçerek, İncil'deki canlı anların katmanlanmasını ve iç içe geçmesini algılamaya, hatta buna katılmaya geçiyoruz. Cyril'in vaftizcilerini nasıl eğittiğine baktığımızda bu anlayışın bir örneğini görüyoruz. Catecheses ad illuminandos 13.9-12'de vaftizcilere "Mesih'in Çilesine dair tanıklıkların" toplanması ve icrasında rehberlik eder: İsa zincirlere vurulur, baş rahibe sürüklenir ve sorgulanır; yüzü "kanunsuz eller tarafından vuruldu"; diğerleri onun yüzüne tükürür; sırtı kırbaçlanmıştır. Mesih'in tutuklanması ve çarmıha gerilmesini konu alan bu grafik ve duygusal açıdan ham sunumla iç içe geçen Cyril, kendi ölümleri çarmıha gerilmeyi destekleyen diğer mahkum peygamberlerin canlı ifadelerini sunuyor. İşıya, peygamber parçalanmadan önce Mesih'e eziyet edenlere karşı sesleniyor: "Vay canlarına" (Yeşaya 3:9, KJV). Yeremya "sarnıcın çamuruna atılır" (Yeremya 38:6). Her iki peygamber de Mesih'le karışıyor ve bulanıklaşıyor, böylece üç de insanlara kendi acıları ve ölümleri aracılığıyla kurtuluş ve kurtuluş getiriyor gibi görünüyor. Cyril ayrıca İsa'ya sesini veriyor: "Ben kırbaçlara sırtımı ve dayaklara yanaklarımı verdim; Tükürüğün utancından yüzümü çevirmedim."57

Her şey çarmıha gerilmeyle sona erer: İşıya ve Yeremya'nın ölümü gibi İsa'nın ölümü de insanlara bir geri dönüş ve kurtuluş getirir. Cyril vaftizcilerine şöyle ısrar ediyor: "Öyleyse yargılanan Rab'be hayranlıkla bakın." Buradaki mevcut emir kipi bir rastlantı değildir. Vaftizcileri İsa'yı kendilerinden önce görebilmelidir. Tanıklıkların toplanmasıyla, Cyril'in tanıklıkları icra etmesiyle vaftiz edildi.



Tizandlar yaşayan olayların canlı tanıklarına dönüşürler; bu olayları açığa çıkarabilen ve açığa çıkarabilen kıyamet vizyonerleri.

Aynısını 4 Ezra (2 Esdra) ve 2 Baruch'ta da görüyoruz. Her iki metinde de kıyametin amacı, ritüelin yoğun bir şekilde hazırlanmasına ve zorluklar karşısında dindarlığın korunmasına bağlıdır: Hem Ezra hem de Baruh, zamanın daha derin boyutsal bağlarını görme yeteneğini kazanır. Her iki kıyamet metninde de kahin, yakaladığı görsel sahnenin bir parçası haline gelir; bu şekilde dönüşür. 4 Ezra'da (2 Esdras) Ezra, radikal dönüşümüne yol açan bir tür ritüel çileciliğe kapılır. Benzer şekilde görme edimi sırasında gördüğü şeyle birleşir: Seyirci gösterinin bir parçası haline gelir. Yukarıda tartıştığımız bir anneye/Kudüs'e bağırarak sahne Ezra'nın çevresiyle derin etkileşim kurma yeteneği artıyor. O sadece mesafeli bir gözlemci değil, bir aktör ve bir fail haline gelir. Temel olarak kozmolojik değişime katkıda bulunuyor. Benzer şekilde, yalnızca tapınağı görmekle kalmaz, harabelerin arasına inmesine de izin verilir: "İçeri girin ve gözlerinizin görebildiği kadarıyla binaların ihtişamını ve genişliğini görün."58 Gören aşar . kendisi ile görüş nesnesi arasındaki mesafeyi (bu durumda yıkılan tapınak ve Kudüs) ve bu şekilde gördüklerinin bir katılımcısı haline gelir.

Cyril'in, Konstantin'in Aelia'ya mimari müdahalesine ilişkin görüşünün ışığında, kıyamet kahini/vizyon sahibi olmanın faydalarını kolaylıkla hayal etmek mümkündür. Hem Ezra'nın hem de Baruh'un kazandığı manevi algı gücü, gerçek Kutsal Şehir olan Kudüs'ü kavramada inanılmaz bir değerdir. İmparator ve diğer pek çok kişi, şehrin fiziksel görünümünü hemen hemen istedikleri şekilde değiştirebilecek mali araçlara sahip; aksine Cyril'in hiçbir şeyi yok. Piskoposluk görevinin başlangıcında aslında kendisi ve kilisesi tamamen fakirleşmişti. Özellikle Konstantin gibi bir dış yabancı güç bunu bu kadar dramatik bir şekilde yapmışsa, çevresindeki ortamın görünümünü nasıl etkileyebilir?

Cyril'in farklı araçlara başvurmaya gerekiyor. Ezra ve Baruch, kıyamet görüşünün doğasında bulunan muazzam gücü gösteriyor; Cyril'in benimsediği ve vaftiz ritüel programına uyarladığı bir güç tarzı. Sıradan ya da büyü bozulmuş doğrusal zaman duygusunun sınırlarının ötesini görme yetenekleriyle, "kıyamet kahinleri" Kutsal Kabir gibi kutsal anıtların görsel alanlarından kurtulur ve daha derindeki gerçekliği yakalarlar. Örneğin, mevcut yıkımın veya ihmalin ötesini, daha büyük, görünmez bir dünyada yaşayan ilahi koruma güçlerini görüyorlar. Olasılıklar sonsuzdur; imparatorun eseriyle karşı karşıya kaldığınızda olması gerektiği gibi.

#### KONSTANTİN İNŞAATI

#### ALIA CAPITOLINA'DA

325 yılındaki İznik Konseyi sırasında Macarius, Aelia Capitolina'da alışılmadık bir kazıya başlamak için Konstantin'den izin ister. Yıkma istiyor

Afrodit Tapınağı'nda İsa'nın mezarı aranıyor. Martin Biddle, Macarius'un Konstantin'in dikkatini ilk olarak Filistin'deki durgunluğa çekmesini önerdi.

Aelia'nın dini tanınma kampanyasındaki ilk manevra.<sup>59</sup> Aelia Capi-tolina'nın talebi, imparatora, sonunda bir "Kutsal Toprak planı" fikrine yol açacak eşsiz bir fırsat sunuyor.<sup>60</sup> Ancak Konstantin'in planını tartışmadan önce, konuyu daha yakından ele almak istiyorum. Licinius'un 324 yılında Chrysopolis'te yenilmesiyle bu statüye yeni ulaşan bu muzaffer imparatorluk hükümdarına bakın.

Akademisyenler uzun süredir Konstantin'in Hristiyanlığı hem askeri güç hem de imparatorluk gücü açısından bir zafer dini olarak gördüğünü ileri sürüyorlar. 306'dan 324'e kadar Konstantin on sekiz yıl boyunca yenilgisiz askeri harekâtların tadını çıkarıyor. Aslında Milvian Köprüsü savaşından sonra Constantine resmi unvanının bir parçası olarak Invictus'u benimser. Aslında Konstantin'in dini askeri açıdan oldukça gelenekselidir.<sup>61</sup> Mümkün olduğu kadar Hristiyanlığını Roma'nın zafer teolojisine dahil ediyor gibi görünüyor. Yani, Hristiyan kimliğini, savaş alanında Tanrısının iradesiyle eşleşen "siyasi iradesinin ana aracı" olarak ordusu üzerinde sıkı bir hakimiyet olarak anlıyor.<sup>62</sup> Bu ittifak 18 Eylül 324'te Chrysopolis savaşında bir kez daha Licinius'u yener ve Hristiyanlara yönelik zulme kesin bir son verir.

Aynı yıl, 330 yılında resmen adanan zafer şehri Konstantinopolis'i kurar. Yeni başkent, Konstantin'in askeri, siyasi ve imparatorluk gücünün cömert bir sergisini sunar. Şehrin merkezindeki Hipodrom'da imparatorluğun dört bir yanından heykeller ve antik sanat eserleri yer alıyor; Aynı şekilde, her ikisi de Konstantin tarafından yaptırılan Kutsal Havariler Kilisesi'ne ve ona bağlı mozoleye çeşitli kutsal emanetler tercüme edilmiştir. Konstantinopolis, Invictus olarak imparator için güzel bir vitrin haline gelir; şehri bilinçli olarak bir nikopolis olarak kuruyor ve inşa ediyor yeni bir Hristiyan çağı için.<sup>63</sup>

Konstantin daha sonra imparatorluk Hristiyan zaferi imajını geliştirmek için Aelia'ya döner. Constantine'in Aelia'ya yönelik planını düşünürken bazı sorular ortaya çıkıyor. Askeri teoloji ve imparatorluk zaferi fikirlerini Aelia'ya ne ölçüde empoze ediyor? Peki sözde Kutsal Topraklar (ve orada yaşayanlar) onun planını ne ölçüde belirliyor? Annabel Wharton ilgi çekici bir fikir öne sürüyor; Konstantin'in, Roma'da oluşturduğu bir modeli takip ederek otomatik olarak foruma yöneldiğini ve seleflerinin inşa ettiği büyük anıtlara kendi adını vererek bir şehir merkezi üzerinde hak iddia ettiğini öne sürüyor.<sup>64</sup> Böylece Jeru- salem Konstantin doğal olarak şehir merkezinde, Tapınak Dağı'nın karşısındaki Hadrianus forumunda yer alan Afrodit tapınağına gider. Wharton'un belirttiğine göre, forumun kuzey köşesinin tamamı, imparatorun anıtsal bir beyanı için ayrılmış olup, Wharton'un belirttiğine göre, Konstantin Bazilikası olarak anılmaktadır. Belki de, diye şüpheleniyor Wharton, inşaatın hazırlık aşamalarında şans eseri bir mezar ortaya çıkıyor ve bir keşif öyküsü hızla ortaya çıkıyor.<sup>65</sup>

Bizans ve Aelia sakinleri kesinlikle durumları arasında paralellikler kuruyorlar: Licinius'a karşı kazandığı zaferden hemen sonra Konstantin her iki şehri de yeniden inşa etme görevine yöneliyor. Sarah Bassett, Konstantin'in "yerini manipüle etme ve Konstantinopolis'i yaratma planını" dini kaygılar etkilese de, dini bağlılığın etkilemediği şeklindeki önemli ayrımı yapıyor. Bassett, şehrin topoğrafik planlarına "çok daha zorlayıcı bir gerçeğin, rakipsiz imparatorluk yönetimi gerçeğinin" hakim olduğunu iddia ediyor.<sup>66</sup> Kuşkusuz, Aelia'da yaşayanların bir kısmı, Konstantin'in nihai niyetinin ve gelecekle ilgili planlarının ortaya çıkmasını izlerken artan bir endişe duyuyor. inşaat gerçekleşir ve dahası, kendi Kutsal Şehirlerinde kendilerinin planladığından çok farklı bir şekilde gerçekleşir.

Aelia, Roma kolonisinden daha büyük bir kentsel alana doğru karanlık dönüşümüyle gelişirken, bazı dindar Hristiyanlar muhtemelen endişelerini dile getiriyorlar. Birçoğu kuzeydeki yeni imparatorluk başkentine korkuyla bakacak ve Konstantin'in Aelia'nın tepesinde yeni bir "Kutsal Toprak", başka bir nikopolis kurup kurmadığını soracaktı. Konstantin, imparatorluk zafer şehri süslemek ve kazandığı tüm savaşları onurlandırmak için Greko-Romen hazinelerini Hipodrom'a ve kutsal emanetleri kiliselere getiriyor. İmparator yakın zamanda Konstantinopolis'i bu şekilde bitirdi; İsa'nın ve kendisinin paganizme ve Hristiyanlık karşıtı zulme karşı kazanılan zaferde birleştiğine dair güçlü imajlar yansıttı. O halde, gücü ve otoritesine ilişkin benzer bir açıklama yapmak için Golgota'daki bazilikasına ne getirebilirdi? Konstantin'in militan zafer teolojileri Konstantinopolis'ten kendi şehirlerine aktarıldığında Aelia'daki insanlar nasıl tepki verebilir? Konstantin'in inşaat projelerine Hristiyanların olumsuz tepki vereceğini hayal edebilir miyiz? Bazıları bu tür projeleri Kutsal Topraklara zarar veren küfür niteliğinde yenilikler olarak görebilir mi? Ve eğer bazıları Konstantin bazilikasına bu şekilde bakıyorsa, bu görüşü ifade etmek için hangi araçlara

Bu soruları cevaplamaya çalışmadan önce Aelia'ya Konstantin'in gözünden daha yakından bakalım. Kendisinden önceki imparatorlar gibi, Konstantin de geleneksel imparatorluk öerjetizmi yöntemlerini kullanıyor. Anıtların gösterisi... özellikle kentsel altyapıya (hamamlar, tapınaklar, hipodromlar, su kemerleri) ve imparatorluk kültüne odaklanma son derece güçlüdür. Richard Krautheimer'in uzun zaman önce belirttiği gibi, Konstantin, dini inşaya odaklanarak, imparatorluk bağıışı ve propagandasına ilişkin yeni bir hesap üzerinde çalışıyor.<sup>67</sup>

Hristiyan imperium'unun mimari modelini kontrol ettiği yeni çağın yaratıcısı rolünü kolaylıkla üstlenir.<sup>68</sup> Kilise inşaatının çığırnlığı içinde, bazilika, Roma mimarisinde yaygın bir kamu binası tipinden, sıradan bir kamu binası tipi olmaktan çıkıp, Roma mimarisinde sıradan bir kamu binası tipi olmaktan çıkar. Konstantin'in imparatorluk ve Hristiyanlık planını ilerleten güçlü, görünür bir anıtın görüntüsü. Bazilikanın imparatorluk propagandasında uzun bir geçmişı vardır; halka büyük ölçekte faydalar sunuyor. Bunu yaparak imparatorun büyüklüğünü ve otoritesini teşvik eder. Krautheimer'a göre, Konstantin'in rehberliğı altında bu tür binalar "imparatorluğun kurucusunun ihtişamını ve imparatorluğun zaferini ifade eden" güçlü bir sem

koruması altına aldığı din."69 Konstantin'in imparatorluğun her yerinde gerçekleştirdiği inşaat projeleri, tuğla, harç ve altınla imparatorluk övgüsünün güçlü bir aracıdır; değerli mücevherler imparatoru ve onun Hristiyanlığa olan himayesini göz kamaştırıcı bir şekilde övüyor.70 Ve bunun yerel halklara nasıl görüldüğünü de düşünmeliyiz. Hristiyanlık henüz büyük anıtsallıkta ifadesini bulamamış bir dindir. Konstantin'in himayesi altında, imparatorluğun her yerindeki şehirlerdeki hakim bölgeleri ele geçirmek için ortaya çıkıyor: Roma'daki Lateran Kilisesi, Antakya'daki Büyük Kilise, Ayasofya ve Eirene Kilisesi'nin yanı sıra Konstantinopolis'teki Kutsal Havariler Kilisesi. örnek. Konstantin, elindeki geleneksel himaye tarzlarını yeniden ayarlayarak, dini Hristiyanlığı ilan etmenin yanı sıra emperyalleştiriyor.

Aslına bakılırsa Afrodit tapınağının yıkılmasından sonra ortaya çıkan bazilika, cömert imparatorluk himayesinin bir yapısıdır. Yükselişi, şehirdeki kutsal mekanın tüm imparatorluğa yansıyacak ve Konstantin'in Roma, Konstantinopolis ve diğer şehirlerdeki kiliseleriyle uyumlu olacak radikal bir dönüşümünün habercisidir. Ancak Wharton'un işaret ettiği gibi, "aynı zamanda Roma'nın ve Konstantin'in imparatorluk otoritesinin varlığını da teyit ediyordu", bu bir "karmaşıktı. . . Kudüs'teki Hristiyan cemaatinin başlıca cemaat ve idari merkezi olarak hizmet etmesi planlanmıştır."71 Geniş sarnıklar ve vaftiz banyoları, buranın büyük vaftiz topluluklarına ve dolayısıyla merkezi Kudüs topluluğuna hizmet etme ve bizim gibi piskoposluk idaresi sağlama amacını taşıdığını göstermektedir. örneğin Roma'daki Lateran'a bakın. Ancak kilise aynı zamanda başka yerlerdeki Konstantin anıtlarından da farklıdır. Konstantin'in bazilikası - Kutsal Kabir veya Şehitlik - yerelleştirilmiş bir tanrısallık alanı haline gelir; daha doğrusu bir hac kilisesine dönüşüyor. Böylece Şehitlik, Konstantin tarafından inşa edilen, Kudüs'ün sözde çevresine doğru uzanan ve aynı zamanda kutsal metinlerden önemli anları yayınlayan diğer üç kilisenin demirleme noktasıdır. Bunlar arasında İbrahim'in meleklerle buluştuğu rivayet edilen yer olan Mamre Meşesi'ndeki kilisenin yanı sıra iki mağara kilisesi, Beytüllahim İsa'nın Doğuşu Kilisesi ve Zeytin Dağı Kilisesi yer alır.

Kutsal Kabir, İsa'nın çilesinin kutsal mekanlarını kuşatmak için oldukça kendine özgü bir şekle dönüştürülmüş bazilika planı üzerine inşa edilmiştir. İsa'nın mezarının keşfiyle ilgili karmaşık tartışmalara girmeyeceğim; Burada Kutsal Kabir Kilisesi'nin bir ibadet yeri, vaftiz yazı tipine sahip tam işlevli bir katedral kilisesi olduğunu söylemek yeterli. Kutsal Kabir bir zamanlar önemli bir Hadrianus tapınağının bulunduğu yerde bulunduğu için, onun inşası Konstantin'in imparatorluk zaferi olarak vurgulamak istediği şeytani/ilahi, pagan/Hristiyan karşıtlığını somutlaştırıyor. Bazilikanın konumunun ve ilişkilerinin önemi göz ardı edilmemelidir. Yoram Tsafrir'in belirttiği gibi, Hristiyan imparatorluğunun bu erken döneminde doğrudan tapınak kalıntılarının üzerine bir kilise inşa edilmesi neredeyse hiç duyulmamış bir şey:

İbadet edenler şeytani güçlerin veya bir zamanlar iblis tapınağının bulunduğu kirliliğin lanetinin farkındaydı. Çoğu durumda Hristiyanlar bundan kaçındı.

doğrudan bir pagan tapınağının üzerine kiliseler inşa etmek. . . ciddi bir arınma töreni yapılmadığı sürece. Hristiyanlar ancak daha sonraki bir tarihte, beşinci yüzyılın sonlarında ya da altıncı yüzyılın başlarında tapınak kalıntılarının üzerine inşa edecek kadar özgüven kazanabildiler.<sup>72</sup>

Yukarıda tartışıldığı gibi Eusebius, tapınağın yıkılmasını ve İsa'nın mezarının keşfini anlatırken bu projenin önemini yakalıyor. Eusebius, Konstantin'in o sırada aslında Kudüs'te olduğu izlenimini veriyor:

Üç yüzyıl sonra ani bir ışık parlamasıyla yeniden diriliş sağlanana kadar, bu projenin her adımının gözetiminde hiyerofantik bir şekilde yönlendirildiğini:

Bu nedenle ilahi Ruh'un hakimiyetindeki Konstantinus, anlatılan bu yerin, unutulmaya ve cehalete mahkum edilmiş düşmanların entrikaları yoluyla her türlü pis çöple boğulmasına ihtimal bir şekilde izin vermedi ve suçluların kötülüğüne boyun eğmedi. ; ama Tanrı'yı işbirlikçisi olmaya çağırarak, düşmanların kirlettiği alanın, Yüce Tanrı tarafından kendisi aracılığıyla gerçekleştirilen büyük işten özellikle yararlanması gerektiğini düşünerek [tapınağın] temizlenmesini emretti. Bir emirle bu sahtekarlık düzenekleri tepeden tırnağa yıkıldı, dalalet evleri, putları ve şeytanlarıyla birlikte sökülüp yok edildi. Ancak çabaları bununla sınırlı kalmadı, ancak İmparator, yıkımlardan kaynaklanan tüm taş ve kereste molozunun alınıp bölgeden uzak bir yere atılması emrini verdi. . . . İmparator bir kez daha ilahi ilhamla alanın büyük bir derinliğe kadar kazılması ve şeytani kanla lekelenmiş olan kaldırımın molozlarla birlikte uzak bir mesafeye taşınması talimatını verdi. . . . Sonunda, tüm beklentilerin aksine, Kurtarıcı'nın dirilişine ilişkin saygı duyulan ve tümüyle kutsal Tanıklığın kendisi ortaya çıktı ve kutsalların kutsalı olan mağara, Kurtarıcı'nın hayata dönüşünün bir temsili görünümüne büründü. Böylece karanlığa indikten sonra yeniden ışığa çıktı.<sup>73</sup>

Eusebius'un bu hayali olayı tasvirinde Afrodite'nin tapınağı, iblislerin istila ettiği ve kana bulanmış bir canavara dönüşüyor; canlı bir varlığa dönüşür. Sezaryen piskoposuna göre, tapınakta yapılan pek çok cehennemi, kurban ritüelinden sonra, kirlenmiş tüm molozların (kurban kanının dokunduğu her şeyin) şehirden tamamen atılması gerekiyor. "İlahi ilham", Konstantin'i şeytani kirlenmeyi içeren tüm yönler konusunda yönlendiriyor, kuralları ve hatta siteyi temizlemek için boyutlar sağlıyor. İşçiler şeytani kanla ıslanmış toprak seviyesinin altına inmeden önce ne kadar derin kazmaları gerekiyor? Nihayet temiz zemine çıkmadan önce tapınağın ve forumun ne kadar ötesinde kaldırımını kırmaları gerekiyor?

Konstantin, inşaatın her detayına büyük özen göstererek, kimliğini bazilikadaki İsa'nın kimliğiyle birleştirmeye çalışıyor. Teolojik temel taşı

kompleksin tamamı yeniden dirilişin ihtişamıdır. Konstantin'in imar planının odak noktası kaçınılmaz olarak mezardır; Eusebius'un bize söylediği gibi, Anastasis, görsel olarak kilise kompleksinin avlusuna hakim olmak için İsa'nın mezarının üzerinde görkemli bir şekilde yükselir.<sup>74</sup> Böylece, belirli mimari seçimler yaparak imparator, yeni Hristiyan imparatorluğunun tanrısı olarak konumlandırılır ve tanrılarla uyumlu bir şekilde çalışır. tüm evrenin isteği. Eusebius, Konstantin ve İsa'yı kurtarma, güç ve zafer imgelerinde kusursuz bir şekilde bir araya getirerek Vita Constan-tini'de bu imajın doğrulanmasına yardımcı olur. Çarpıcı anıt, Konstantin'in imparatorluk zaferlerinin İsa'nın dirilişinin görkemi ile birleşiminin ikonografik güvencesini sağlıyor.

Bazilika kompleksinin asıl yerinde, hacılar görsel ve fiziksel olarak mezarın kendisine veya daha doğrusu diriliş alanını çevreleyen süslü binaya yönlendiriliyor.<sup>75</sup> Kutsal Kabir fiziksel olarak değiştirilmiş, yaşayanlardan kesilmiş. etrafını saran kaya. On iki sütundan oluşan bir dizi onu çevreliyor ve onu doğal manzarasından daha da uzaklaştırıyor. Bunların üzerinde on iki kase bulunur. Önemli olan, benzer bir üslup detayının Konstantinopolis'teki Kutsal Havariler Kilisesi'nde de mevcut olması ve Konstantin'in kaçınılmaz dinlenme yerini, Mesih'in dirilişinden sadece birkaç gün önce ilahi varlığıyla şereflendirdiği yerle ilişkilendirmesidir - cesur bir ikonografik ve teolojik ifade. cesur yeni bir Hristiyan imparator tarafından. Cyril'in ders verdiği sıralarda mezarın tamamını kubbeli bir kubbe kaplıyordu; bu kesinlikle avludaki Anastasis'e daha fazla dikkat çekti. Konstantin, mezarın dekorasyonunda hiçbir masraftan kaçınmamakta oldukça kararlı; Bu zengin açıklama, imparatorun görüşünde yeniden dirilişin merkezi önemine tanıklık ediyor:

O zaman bu [mezar], İmparator'un cömertliği tarafından muhteşem sütunlar ve tam süslemelerle süslenen, görkemli mağarayı her türlü sanat eseriyle aydınlatan, bütünün başı gibi olan ilk şeydi. Daha sonra zemini açık renkli taşlarla döşeli, üç tarafı uzun sütunlarla çevrili, temiz havaya açık, çok geniş bir mekana geçti.

Yükselen güneşe bakan mağaranın karşı tarafında, muazzam bir yüksekliğe kadar yükseltilmiş, uzunluğu ve genişliği çok geniş olan olağanüstü bir yapı olan kraliyet tapınağı birbirine bağlıydı. İçi çeşitli mermer levhalarla kaplıydı ve duvarların her bir birleşim noktasında birbirine yakın bir şekilde yerleştirilmiş kesme taşlarla parıldayan dış cephesi, hiçbir şekilde mermerden daha aşağısı olmayan üstün bir güzellik nesnesi ortaya çıkarıyordu. En üstte, çatıların dışını kaplayan malzeme, fırtınalı yağmura karşı kesin bir koruma sağlayan kurşundandı; Yapının içi oymalı kasalarla donatılmıştı ve tüm kraliyet evi boyunca birbirine bağlanan bir dizi bağlantı noktasıyla yayılan uçsuz bucaksız bir deniz gibiydi ve baştan sona parlak altınla süslenerek tüm türbenin kirşlerle parıldaması sağlandı. ışığın. Her iki tarafın etrafında, üst ve alt katlarda çift sıra sütunlar uzanıyordu, üstleri de altınla süslenmişti. Evin ön tarafındaki devasa sütunlar üzerinde oturuyordu, ön taraftakiler ise yüzeyleri bol miktarda süslenmiş blokların altında yükseliyordu. Güneşin doğuşuna bakacak şekilde iyi yerleştirilmiş üç kapı, içeri akan kalabalığı karşıladı.

Bütünün ana noktası olarak bunların karşısında, kraliyet evinin en yüksek kısmına bağlı yarımküre vardı; Kurtarıcı'nın Havarilerinin sayısına uyacak şekilde on iki sütunla çevrelenmişti; bunların tepeleri gümüşten yapılmış büyük kaselerle süslenmişti. İmparator bizzat Tanrısına muhteşem bir adak olarak sunmuştu.

İşte o zamanlar İmparator'un, Kurtarıcı'nın dirilişinin açık bir kanıtı olarak diktiği ve bütünü zengin imparatorluk dekorasyonu ile süslediği türbe burasıydı. Çeşitli malzemelerden yapılmış sayısız altın, gümüş ve değerli taşlardan yapılmış adaklarla onu anlatılmamış güzelliklerle süsledi. Boyutları, sayıları ve çeşitleri göz önüne alındığında, bunların imalatında ortaya çıkan vasıflı işçiliği ayrıntılı olarak anlatmak bu çalışmanın kapsamı dışında olacaktır.<sup>76</sup>

Anastasius'in yanı sıra bitişikteki avlu ve bazilika, kendi zamanlarında çarpıcı süslemeleriyle ünlüdür. Süsleme çoğu zaman kutsalın bir işareti olarak algılanır; ışıltılı ve rengarenk renkler izleyicinin bakışlarını çeker ve üzerinde tutar.<sup>77</sup> Soylulardan veya kraliyet ailesinden gelen böyle bir hediye sıklıkla aynı derecede göz kamaştırıcı övgülere yol açar.

Korunmuş imparatorluk mektuplarında, Konstantin'in kimliğini İsa'nın yeryüzündeki fiziksel varlığının kalıntılarıyla birleştirmenin yanı sıra şehre çok ihtiyaç duyulan zenginliği aşılarmaya nasıl çabaladığını görebiliriz. Din adamlarını, eyalet yönetimini ve zanaatkarları birkaç yıl meşgul edecek büyük ölçekli bir inşaat projesini emrediyor. Eusebius, Konstantin'in Macarius'a gönderdiği ve Macarius'un eyalet valisi Dracillianus ile işbirliği yapmasını emrettiği, kilisenin inşaatı planlarını detaylandıran bir mektubu saklıyor.<sup>78</sup> Finansmanı Dracillianus sağlarken, piskopos bir bazilikanın inşasını denetlemekle görevlendiriliyor. Bu, "yalnızca diğer tüm yerlerdekilere göre daha üstün olmakla kalmayacak, aynı zamanda diğer düzenlemeler de her şehrin mükemmelliklerinin bu vakıf tarafından aşılmasını sağlayacak şekilde olabilir."<sup>79</sup> Konstantin, Macarius'tan malzeme ve malzemelerle ilgili listeler derlemesini ister. daha sonra mümkün olduğu kadar çabuk gerekli yargıçlara gönderecektir.

İmparator, mermer harcamalarından gerekli işçi ve zanaatkar sayısına kadar her ayrıntıyı karşılar. Macarius, rahip ekibinin yardımıyla sütunlar için ne tür mermer kullanacağına, bazilikanın tavanını kaplayıp kaplamayacağına ve ayrıca ne tür boşluk panelleri yerleştirileceğine karar vermek zorundadır. En önemlisi Macarius her seçimi anında imparatora bildirmelidir.

Sonuç olarak bazilikanın tamamıyla mimari bir dönüşümün habercisi olduğu ortaya çıktı. tüm imparatorluğu kapsayacak dini anıtlar. Mezar, mimari düzende gurur verici bir yere sahip olsa da, Golgotha şaşırtıcı bir şekilde avlunun bir köşesinde yer alıyor ve tamamen süssüz. Çarmıha gerildiği yerin ne kadar süre bu şekilde kaldığını söylemek zor. Bir nesil sonra Kudüslü Cyril'den Kudüs'ün resimlerinden, kiliselerinden ve "gerçek haç" simgelerinden söz edene kadar çarmıha gerilmenin öneminde herhangi bir spesifik değişiklik bilmiyoruz. Akdeniz dünyasına yayıldı.

Bu durum kesinlikle dördüncü yüzyıl boyunca ortaya çıkan Hristiyan şehrine seyahat eden hacıların düzenli akışını teşvik etmektedir: İnsanlar Kutsal Toprakları ve hacın gücünü deneyimlemek için giderek daha istekli hale gelmektedir.<sup>80</sup> Ayrıca Egeria'nın 380'lerdeki hac yolculuğu ve onun tasviri Paskalya şenliklerinin bize sunulması, Golgotha'nın daha sonraki öneminin doğrulanmasına karar verdi.

Ancak 320'ler, 380'lerden çok farklı bir dünyadır; Daha önceki dönemlerde imparatorluk ailesi şehrin imajını değiştirmek için büyük miktarda kaynak ayırıyordu. Aslında Konstantin'in inşası başladıktan kısa bir süre sonra imparatorluk ailesinin başka bir üyesi de Aelia'yı Hristiyanlaştırmaya yatırım yapmaya başlar. MS 326 sonbaharında Konstantin'in annesi Helena, Kutsal Topraklara doğru "imparatorluk ilerlemesine" başlar. Onun varlığı, Konstantin'in Aelia ve Filistin'deki hayırseverlik algısını derinleştiriyor. İsa'nın mezarının keşfinden kısa bir süre sonra ve Kutsal Kabir'in inşaatının ilk aşamalarında Helena, yanında büyük bir imparatorluk maiyetiyle gelir. Önemsiz cezalara mahkum edilen Filistin -

Hadrianus'un kanseri bu aylarda yeniden canlanıyor. Kenneth Holum'un gözlemlediği gibi, Helena'nın ziyaret ettiği Doğu'daki çeşitli şehirler onu mutlaka bir macera töreniyle karşılıyor; Helena da buna şüphesiz vatandaşlara nakit hediyeler sunarak, askerlere bağışta bulunarak, dilekçeleri dinleyerek ve köleleri azat ederek karşılık veriyor.<sup>81</sup> Holum bu ritüelleştirilmiş etkileşimlerin önemini tartıştı; her biri sivil/emperyal ilişkileri güçlendirmenin yanı sıra Hristiyanlaştırmaya da hizmet ediyor. Koreografili performanslar aynı zamanda Doğu şehirlerindeki imparatorlukların Kutsal Toprakların refahı ve tanıtımına duyduğu güçlü ilgiyi de duyuruyor.

Helena'nın yolculuğu sonunda onu Aelia'ya getirdiğinde, oğlunun dini himayesine öykünür. Beytüllahim'de İsa'nın doğuşunun meşhur mağarasında ve Zeytin Dağı'nda İsa'nın göğe yükseldiği yerde bir kilise adadı.

335 yılında, Konstantin bazilikası Martyrium'un adanması, kilise alanını açan ve kutlayan ayinsel ayinlerle başlayan ilk Encaenia festivaline işaret eder.<sup>82</sup> Encaenia, her yıl bir hafta süren bir etkinliğe dönüştükçe, tören alaylarını da içerir. şeytan çıkarma ayinleri ve meshedilmelerin yanı sıra büyük bayramlar ve diğer şenlikler. Festivalin gerçek tarihlerine ilişkin tartışmalar devam ediyor; Çoğunlukla insanlar belirli bir cevabı ayırt etmeye çalışırken festivalin potansiyel sembolik anlamını göz önünde bulunduruyorlar. Encaenia elbette İsa için inşa edilen binayı onurlandırıyor ama aynı zamanda imparatorluk hamisi Konstantin'in gücünü ve otoritesini de sergiliyor. Chronicon Paschale, bazilikanın açılış günü olarak 17 Eylül'ü verir, ancak Michael A. Fraser, özellikle Konstantin'in bazilikayı imparatorluk ihtişamıyla birleştirme niyetine ilişkin kendi görüşümüz ışığında, 13 Eylül için ikna edici bir argüman ortaya koyar.<sup>83</sup> 13-18 Eylül tarihleri, Konstantin'in Licinius'u yenilgiye uğratmasının yıldönümüne (324) ve aynı zamanda Konstantin'in bu tanrıyı onurlandırmak için Roma'daki Capitoline tepesinde inşa ettiği Jüpiter Optimus Maximus tapınağının adanmasına denk gelir. Licinius'a karşı kazanılan zafer.<sup>84</sup> Tarihler aynı zamanda heykelin dikilmesine yol açan "Kurtarma İşareti" ile de ilişkilidir.



Kudüs'teki bazilikanın ve onun Hristiyan Tanrısı'na adanmasının hikayesi.<sup>85</sup> Son olarak, Eylül ayı tarihleri Encaenia için hayırlıdır çünkü Konstantin'e (ve Kudüs kilisesine) onunla ilgili festivallerden uzaklaşma fırsatı verir. Yahudi tapınağı (Süleyman tapınağının adanması, Yom Kippur ve Çardak Bayramı).

Konstantin ve Helena'nın çabalarıyla Aelia Capitolina, yerini Hristiyanlaşmış bir Kudüs'e bırakmaya devam ediyor. Kutsal Şehir, Yunan tapınaklarının altındaki yerden yükseliyor. Yeni inşa edilen kiliseler, İsa'nın şehriyle büyük gurur duyan din adamlarıyla, Roma kabuğunun içinden alttaki Kutsal Şehir'i görmek isteyen hacılarla ve İsa'nın öldüğü yerde vaftiz olmayı isteyen kendi Hristiyan sakinleriyle doludur. yeniden doğuş. Nispeten kısa bir sürede bu kadar çok dönüşümle nasıl bir Kudüs ortaya çıkıyor?

Konstantin ve Konstantin'in imparatorluk ideolojisi, parçalanmış Hadrianus yüzeyinin altından çıkan toprakları işaretlemeye etkili veya kesinlikle amaca uygundur. Pek çok kişi Konstantin'in Kutsal Şehri Kudüs'ü memnuniyetle karşılayıp kutlarken, pek azının bunu karşılamaması muhtemeldir. Konstantin'in Kutsal Şehir Kudüs'e ilişkin talimatlarını eleştirirken hangi muhalif sesleri duyabiliriz? Konstantin, Roma forumunun inşaatına başladığında Aelia'da yaşayan Hristiyanlar ve diğer gruplar hakkında ne biliyoruz? Şehirle ilgili planlarına nasıl tepki veriyorlar? Bu soruların sorulması gerekiyor, çünkü ben, topluluğun Konstantin'in planlarına tepkisinin, kaçınılmaz olarak Cyril'in Kudüs'teki dini alanı daha radikal bir şekilde şeytanlaştırmasına yol açacağını öne sürüyorum.

BORDEAUX PILGRIM'I: EDITÖR

ANITSALLIK

Son yıllarda akademisyenler, Oded Irshai'nin "Kudüs'ün ve Kutsal Toprakların Hristiyanlaştırılması olan benzersiz dini ve kültürel dönüşüm" olarak tanımladığı şeyi daha fazla ortaya çıkarmak için Bordeaux Seyyahına yakından baktılar.<sup>86</sup> MS 333'te yazılan bu metne dikkat edilmesi, hac ve seyahat söyleminin, İsa'nın mezarının mucizevi keşfinden yalnızca sekiz yıl sonra kutsal anıtları ve manzarayı nasıl şekillendirmeye ve canlandırmaya başladığını ortaya çıkarmıştır. Bu nedenle bilim adamları, Aelia'daki çeşitli Hristiyanlaşma süreçlerinin başlangıcı için çok daha erken bir tarihi kabul etmemiz gerektiğinin kanıtı olarak isimsiz Seyyah'ı gösterdiler. Bu varsayımı daha da geliştireceğiz ve bu metnin, Hristiyanları, Aelia'nın dönüşümü için imparatorluk ve dini talimatlarla, çatışma olmasa da, diyalog içinde gösterdiğini öne süreceğiz. Metin, Konstantin'in Kutsal Toprakları Hristiyanlaştırma çabalarındaki tercihlerine karşı ilk muhalefet sesini temsil ediyor, ancak yine de bilim adamları Seyyah'ın eleştirilerini görmezden geldi. Bu nedenle isimsiz Seyyah'ın Kudüs hakkındaki görüşünün özel karakterini dikkate almak önemlidir. İlk olarak, hem Andrew S. Jacobs ve Oded Irshai doğru bir şekilde gösterdiler ki Seyyah güçlü bir yerden yazıyor

Yahudiliğe karşıt bir bakış açısı.<sup>87</sup> İkincisi, Glenn Bowman'ın da tartıştığı gibi, onunki, İncil'deki imgelerle dolu kıyametle ilgili, eskatolojik bir görüştür ve bu nedenle, Kutsal Topraklara İncil dışı eklemeler konusunda endişeli olduğunu da eklemek isterim.<sup>88</sup> Dolayısıyla metin aynı zamanda bir metin olarak da hizmet vermektedir . İnce bir Kaiserkritik: İsimsiz Seyyah, imparatorluk kiliselerinin ve özellikle de Kutsal Kabir'in manzaraya hakim olma şeklini onaylamayarak Konstantin'in Kudüs planını reddeder.

Hacı'nın ilk çabaları, son zamanlarda bazı bilim adamlarını farklı türde bir yoruma yöneltti: Geç antik çağdaki dilsel dönüşüme uyum sağlayanlar, metnin derinlemesine teolojik ve ideolojik doğasını fark edenler. Bu son araştırmalardan bazılarını, özellikle de Irshai'nin benimkini büyük ölçüde etkileyen önemli çalışmasını gözden geçireceğim. Jacobs'un liderliğini takip eden Irshai, Seyyah'ın özellikle Tapınak Tepesi'ndeki güçlü Yahudileştirme karşıtı sunumuna dikkat çekiyor.<sup>89</sup> Jacobs ve Irshai'nin eserlerini uzun uzadıya ele alırken, Seyyah'ın deneyimindeki ve onun metnine ilişkin yorumlarındaki benim düşüncemi ilerleten unsurları ortaya çıkarıyorum. Hacı'nın Kudüs'le ritüelleştirici ilişkisinin canlandırıcı etkisine ilişkin en önemli nokta: Hacı, Kudüs'teki anıtları algılar ve bu algıyı, Kudüs'teki seçilmiş binaların ve mekanların kutsallığını ve belirli bir ilahi tarihini canlandıran kelimelerle ifade eder. Sonuçta bunlar, Konstantin'inki de dahil olmak üzere Kudüs'e ilişkin diğer görüşlerin aksine, Seyyah'ın Kutsal Topraklara ilişkin görüşünün kolektif temsilini temsil ediyor. Burada özellikle Seyyah'ın Yahudileştirme karşıtı söyleminin şeytanlaştırma karşıtı söylemiyle nasıl karıştığını ve onun İsa versiyonunun Kudüs'te gücü nerede, ne zaman ve nasıl ifade ettiğini açık ve stratejik bir şekilde işaret ettiğini görüyoruz. Bu şekilde Seyyah kutsal gücü Kudüs'e yerleştirmeyi başarır ve sonuçta Tapınak Tepesi ve onu çevreleyen alanlar Kutsal Kabir ile doğrudan gerilime girer. İsimsiz Seyyah'ın sözlerine yakından bakıldığında Kutsal Şehir'i ele geçirmek için verdiği mücadelenin şekli ortaya çıkıyor: Bu, imparatorluk ile yerel, inşa (para) ile beden (algı ve uygulama) arasındaki bir mücadeledir. Başka bir deyişle, Bordeaux Seyyahı bedenın doğasında var olan dönüştürücü gücü aydınlatıyor: yani bireysel bir kişinin görme, duyma, dokunma, okuma ve özellikle de kentsel bir çevre hakkında yazma eylemlerinin diğerlerinin nasıl dramatik bir şekilde etkileyebileceğini aydınlatıyor. Aynı ortamı algılıyor.

Blake Leyerle, Kutsal Toprakları ele alırken Seyyah'ın kasıtlı değişimini kabul ediyor: "İsimsiz hacı tarafından tarif edilen manzaranın benzersizliği, insanlardan, fauna ve floradan ya da sitlerin tanımlayıcı unsurlarından hiç bahsedilmemesine işaret ediyor" — bunların tümü, mimaride kutsal kılınan teolojik hürmet ve geçmişle etkileşime önceden belirlenmiş odaklanmanın hizmetindedir."<sup>90</sup> Bowman ayrıca Bordeaux Hacılarının Kutsal Toprakları çevredeki manzaradan ayırma çabalarına da değiniyor; böylece Egeria'nın "kutsal yazıların mekan içinde erimeye başladığı" söylemsel bir ortam yaratma yeteneğinin habercisi oluyor.<sup>91</sup> En önemlisi, Bowman, Kudüs'ün görünümünü inşa ederken Seyyah'ın eskatolojik eğilimlerine odaklanır. Ve burada Bowman'ın konuyla ilgili yorumları

Bowman'ın belirttiği gibi, Hacı'nın vaftiz arayanlara yönelik arzuları özellikle anlamlıdır: "metin, hacıları Roma İmparatorluğu'nun kutsal yerlerine yönlendirmek yerine, katkımenleri bu dünyaya ait olmayan bir krallığa açılan kapılara yönlendirmeye çalışıyor." 92 Seyyah'ın eskatoloji'si, Cyril'in vaftiz derslerindeki çok daha basit gün sonu tasvirlerinden önceye dayanmaktadır.

Jacobs ve Irshai, Bordeaux Seyyahını Adversus Judaeos edebiyatı türüne uygun bir şekilde yerleştirdiler. Bu nedenle onların çalışmaları, Kudüs'teki Hristiyanlaştırma retoriğinde Yahudileştirme karşıtı eğilimlerin gelişimi için çok erken bir tarih belirlemek açısından son derece önemlidir. Daha sonraki bir tarihte, özellikle de Julian'ın 363'te tapınağı inşa etmek için yaptığı başarısız girişimin ardından, Yahudilere karşı fiili şiddet göz önüne alındığında, bu durum özellikle önemlidir. Jacobs, Bordeaux Seyyahını çok daha geniş bir Hristiyan literatürü çalışmasında ele alır. "Geç antik çağda Kutsal Topraklar'daki imparatorluk Hristiyan kimliğinin çeşitli formülasyonlarında sömürgeci alt-alternatif olarak Yahudi." 93 Yahudileri "korku, güvensizlik, kıskançlık, korkunun hakim nesnesi" olarak yapılandırır. . . Kutsal Toprak coğrafyası söyleminde zorunlu olarak Hristiyan Benliğine bağlı daimi gölgeli bir varlık." 94 İsimli Hacı için Yahudi, Tapınak Tepesi'nde muzaffer, üstünlük yanlısı bir İsa'nın ardından her zaman ikinci sırada yer alan Süleyman'dır. Süleyman muzaffer İsa'nın yanında ne kadar utanç verici görünse de, o bir bakıma Mesih için gerekli bir tarih yazımı kaidesidir, böylece Hristiyanlık Kutsal Toprakların ilahi ve hak edilmiş mirasının doruklarına ulaşabilir.

Jacobs'un yaklaşımının yorumlayıcı içgörülerini geliştiren Irshai, Bordeaux Seyyahının anlatımını kesin bir şekilde "yerel Kudüslü Adversus Judaeos atmosferine" yerleştirir. 95 Seyyah'ın Yahudi yerlerine olan yakın yaklaşımının izini sürerken, Irshai keskin ve ikna edici bir şekilde bunun inkar edilemez olduğunu ileri sürer . Yahudi İncil tarihini şimdiki ve gelecekteki bir Hristiyan Kutsal Toprakları için benimseyen ve bu süreçte iki yüz yıllık Hadrianus dönemini tamamen göz ardı eden bir zihinsel harita oluşturmada aşırılıkçı imalar var. Irshai'ye göre, "Nihai ürünün özünde bulunan mesaj, bir Hristiyan Kudüs'ü yaratmaya yönelik önceden belirlenmiş planın bir imgesidir." 96 Bordeaux Hacı'nın metnini doğası gereği polemiksel bir girişim olarak görüyor, çünkü bu "Kudüs'ün mülksüzleştirilmesini gerektiriyor." Kutsal şehrin alanını önceki işgalcileri Yahudilerin elinden alan Aelia Capitolina aşaması neredeyse tamamen hafızadan silinmiştir . Hacı'nın Tapınak Dağı'nı Hristiyanlaştırma stratejisini tanımlamak için mekan ve anlamın mülksüzleştirilmesi". 98

Bordeaux Seyyahı, aslında Herodian'a ait olan bu mimari enkazda, İsa'nın üstün eylemlerinin tüyler ürpertici bir gölge düşürdüğü Süleyman'ın yaptıklarının izini sürüyor. Hacı, Tapınak Dağı üssünün yakınındaki bir mahzeni, "Süleyman'ın iblislere işkence yaptığı" bir yer olarak tanımlıyor. 99 Hacı, kubbenin yanında "Rab'bin bulunduğu çok yüksek bir kulenin köşesi" olduğunu açıklıyor. tırmandı ve Ayartıcı'ya şöyle dedi: 'Tanrın Rab'bi baştan çıkarmayacaksın, ama yalnızca

ona hizmet et.' "100 Bilinen İncil pasajlarına atıfta bulunmanın yanı sıra (Mat. 4:7, 10; Luka 4:12, 8), bu, elbette, Süleyman'ın iblisler üzerinde bir güç inşa etme gücüne sahip olduğu Süleyman'ın Ahit geleneğine de bir göndermedir. kule, İsa'nın şeytan çıkarma güçlerine paralel bir güç. Irshai karşılaştırmayı detaylandırıyor: Süleyman Mesih'ten sonra ikinci, yeryüzü cennetten sonra ikinci, iblisleri yenmek şeytanı yenmekten sonra ikinci sırada, vb. Süleyman aşağıdadır, Mesih ise yukarıdadır; Mesih konuşurken Süleyman sessizdir; Süleyman iblislerle savaşıırken, İsa da şeytanla mücadele ediyor. Irshai'nin ifade ettiği gibi, "Bu modelde İsa, Süleyman tipini yalnızca bir gölgeye indirger."<sup>101</sup> Ancak bu, Süleyman'ın gücünü reddetmek veya inkar etmek değil, onu Mesih'in soykütüğüne dahil etmektir. İncil'e dayalı ve anti-şeytani bir miras. Irshai, okuyucunun dikkatini, Bor-deaux Seyyahının, kutsal İncil edebiyatının ve Kutsal Topraklar topografyasının çeşitli yönlerini, yalnızca Mesih'in ortaya çıkışının kaçınılmazlığı ve bu topraklarda kalıcı olan somutluğunu önceden gölgelemeye hizmet edebilecek doğrusal bir tarih yazımına kasıtlı olarak dahil ettiği birkaç örneğe çekiyor. . Aşağıda tartışacağım gibi, Seyyah'ın metni Mesih'in gücünün Tapınak Tepesi üzerinde ve yakınında olduğunu kesin bir şekilde belirtmektedir. Burası İsa'nın konuştuğu yer: aslında metinde Seyyah'ın İsa'nın konuştuğu tek Bu, dirilişin Konstantin'in Anastasis'le kazandığı zaferin nihai yükselişi dikkate alındığında özellikle dikkate değerdir. Ancak Bordeaux Seyyahı, Mesih'in Kudüs'teki dirilişinin zafer dolu anlarını sergilemek yerine, onu sıkı bir şekilde Tapınak Dağı'nın yakınına yerleştiriyor ve onun İncil'deki mirasına ve Süleyman'ın soyağacına sahip çıkıyor.

Hacı, Tapınak Dağı'nı terk ettikten sonra, Sion Dağı'ndan Golgota'ya, oradan da Zeytin Dağı'na hızla ilerleyen Kutsal Şehir'de sıkı kontrollü bir tur düzenler. Bordeaux Seyyahının kasıtlı ama başarısız bir şekilde ihmal ettiği şeyi de unutmayalım. Bir kez daha, metindeki "sessizliklere, ihmallere" ve "aldatıcı olmasa da kasıtlı olarak seçici bir sunum mekanizmasına" dikkat çeken Irshai'nin yolunu takip ediyorum.<sup>102</sup> Irshai, Seyyah'ın geçmişteki Süleyman zaferini tercih ettiğine değiniyor . Tapınak Dağı'nı kaplayan Herodian molozunun acımasız gerçekliği. Aslına bakılırsa Seyyah, şehrin iki önemli dini anıtını yan yana getiriyor: Tapınak Tepesi ve Kutsal Kabir Kilisesi; tarihsel olarak nasıl algılandıklarını karşılaştırarak aralarındaki gerilimi artırıyor: kadim soyağacı ve İncil'e dayanan tarihyle Tapınak Tepesi'ne karşı icat havası ve hileli, sapkın müdahaleleriyle Kutsal Kabir. Hacı'nın sadece ne yazdığına değil, aynı zamanda Kutsal Kabir ile karşılaştırıldığında Tapınak Tepesi hakkında ne kadar yazdığına da dikkat etmeliyiz: Kısa ve öz açıklamalarının aksine, bu konu üzerinde inanılmaz derecede etkiliydi:

Süleyman'ın yaptırdığı tapınağın bulunduğu kutsal alanda, üzerinde Zekeriya'nın kanı bulunan sunağın önünde mermer var;

daha bugün dökülmüştü. Onu öldüren askerlerin kabara tırnaklarının izleri, sanki balmumuna basılmış gibi açıkça görülüyor her tarafta. Orada, Yahudilerin her yıl gelip meshettiği delikli bir taş olan Hadrianus'un iki heykeli duruyor. Yas tutarlar, elbiselerini yırtarlar ve sonra ayrılırlar.<sup>103</sup>

Tapınak Tepesi ıssız, önsüz ve çorak bir alandır. İmparatorluk heykelleri ve yıkılmış Yahudi binalarının kalıntıları tek başına ayakta duruyor ve her gün Roma İmparatorluğu'nun gücüne ve egemenliğine tanıklık ediyor. Mekanın fiziksel gerçekliğine rağmen Seyyah, alanı belirli türden yaşam ve aktiviteyle doldurmayı seçiyor; sürgün öncesi dönemde çok önemli bir anı canlandırıyor. Basit bir ifadeyle "kutsal alanda" metnini okuyanları Birinci Tapınağın bütünü bir kez daha görmeye ve ardından halka açık bir şekilde azarladığı için Kral Yoşaf'ın emriyle taşlanarak öldürülen Zekeriya'nın idamına tanıklık etmeye davet ediyor. Kral ve halkının artan yolsuzlukları nedeniyle.

Hacı'nın Konstantin kiliselerine dair sessiz göndermeleri, Tapınak Tepesi tasviriyle tam bir tezat oluşturuyor. Dört kiliseden bahseder: Kutsal Kabir, Zeytin Dağı'ndaki Eleona kilisesi, Beytullahim kilisesi ve son olarak da Terebinth olarak da bilinen Mamre'deki kilise. Bu metindeki tuhaflıklarını kavramak için metnin tarihi konusuna dönmemiz gerekiyor. Hacı'nın Kudüs ziyareti, Konstantin'in Afrodite tapınağının yerle bir edilmesi emrini vermesinden ve İsa'yı onurlandıran büyük bazilika inşaatının şehrin ekonomik, sosyo-dinsel ve kültürel dengesini değiştirmeye başlamasından on yıldan az bir süre sonra gerçekleşir. Hacı'nın öyküsünün tarihi, çevredeki bölgelerden piskoposları çekecek ve Encaenia'yı başlatacak olan büyük kiliseyi onurlandıran bir festivalden iki yıl öncesine denk geliyor. Kudüs, Constantinus'un inşasıyla tamamen yerle bir edildi.

Hacıların ziyareti sırasında inşaat projesinden hayatı etkilenmeyen birini bulmak kuşkusuz imkansızdır. Şehir kendisi gibi olanların yanı sıra iş ya da yiyecek arayanlarla dolu. Bina ve içinde bulunduğu alanla ilgili trajedi ve mucize hikayeleri mutlaka sürekli dolaşımdadır.

Kutsal Kabir gibi dini bir mekanı ideolojik mesaj içeren bir seyahat günlüğünden çıkarmak, özellikle de Kutsal Topraklarda Hristiyan zulmünün sona ermesinden kısa bir süre sonra Hristiyanlaşmayı iletlemek isteyen biri için zordur. Ve yine de öyle görünüyor ki Seyyah, imparatorun kilisesinin inşasını küçümsemek için elinden geleni yapıyor: "İmparator Konstantin'in emriyle orada artık bir 'bazilika' inşa edildi"<sup>104</sup> Bu sıradan bir bina değil, yine de Hacı En sıradan yorumlardan başka bir şey değil. Yakınlarda bulunan "olağanüstü güzellikteki sarnıçlar" hakkında yorum yapmasına ve çocukları vaftiz etmek için bir banyodan bahsetmesine rağmen bina hakkında övgü dolu hiçbir şey söylemiyor. Hacı'nın bazilikanın kendisinden ziyade Kutsal Kabir yakınındaki sarnıçların güzelliğini övmesi kasıtlı görünüyor. Gerçekten de, İbrahim'in meleklerle konuştuğu ve yemek yediği, Hebron yakınlarındaki Terebinth'te, birkaç mil ötedeki "olağanüstü güzel bazilikadan" söz ediyor.

bir ağacın altında.105 Seyyah, Konstantin'in Kutsal Kabir'inin herhangi bir iltifattan faydalanmasını kasıtlı olarak inkar ediyor gibi görünüyor. Yani bize sunduğu şey anlatıyor.

Hacı, Kutsal Kabir de dahil olmak üzere tüm Konstantin bazilikalarının "Konstantin'in emriyle inşa edildiğini" belirtir.106 Bu retorik jest, imparatorluk binasını Hacı'nın İncil'de yer alan manzarasından silmek yerine onu anmak yerine silme işlevi görür. Retorik nakarat, Konstantin'in Kutsal Kabir de dahil olmak üzere inşa ettiği dört kilisenin her biri için aynı şekilde dört kez tekrarlanıyor; bu binalar sağlam bir şekilde mevcut zaman çizelgesinin bir parçası olarak belirleniyor ve Konstantin anıtını İncil'deki zamanın ötesindeki kutsallığından ayırıyor. manzaranın kendisi.

Seyyah, kısaltılmış üslubuyla, Konstantin'in Kutsal Topraklar planını, Kudüs'e ve çevresindeki çevreye ilişkin kendi tarihyazımsal vizyonundan çıkararak yıkmaya çalışır. Seyyah, tam olarak yakın geçmişe yerleştirilmiş birkaç kısa sözle bu şatafatlı canavarları kadim ama yine de ebedi bir manzaradan kesip çıkarır ve Seyyah'ın anlatısının ipleri imparatorluk sapkınlığının bıraktığı yarığı geçerken toprak kendini iyileştirir ve okuyucunun hayal gücüne kolayca dokunur.

Bordeaux Hacı, Tapınak Dağı'nı, her görüntüyle birlikte bir zamansal akımdan diğerine sürekli olarak hareket eden hareketli bir zamansallığa yerleştirir. Tam tersine, zamanı boğuyor ve tamamlanmamış Constantinus yapısındaki animasyonu tüketerek onu daha kısa bir ana hapsediyor. Metinde imparatorluk bazilikası eksik olarak duruyor ve yakındaki güzel sarnıçların gölgesinde kalıyor. Göreceğimiz gibi Cyril, Kutsal Kabir, Tapınak Tepesi ve Yahudi tapınağı tasvirlerinde aynı zamansal stratejileri kullanıyor. Ancak Cyril, şimdiki zamanda sıkışıp kalan Aelia Capitoline'nin görünürlüğü ile görünüşte görünmez olan ve her çağ boyunca varlığını sürdüren Kutsal Kudüs Şehri arasında net bir ayırım oluşturmak için şeytan bilimini birleştiriyor.

Kudüs, uzun tarihi boyunca pek çok noktada yabancı emperyalistlerin ilgisinin hedefi olmuştur.

Bu liderlerin çoğunluğu değişirme hedefiyle geldi:

çoğu durumda şehrin tüm fiziksel topografyası yok ediliyor. Kudüs'ün yaşadığı anıtsal değişiklikler nadiren şehir sakinlerinin izniyle gerçekleştirildi. Örneğin Nebuchadnezzar, Titus ve Hadrianus aşırı şiddet gösterileriyle şehri fethederler. Her ne kadar Kudüs, tarihteki rolünden tamamen ayrı olarak var olan dini anlam ve değere sahip olsa da, Kutsal Kudüs Şehri kimliğinin merkezi çekirdeği aslında yabancı güçlerin elindeki neredeyse öngörülebilir şiddet ve yıkım döngüsü içinde şekilleniyor. muhalefet.

Bu bize birçok soru bırakıyor. Konstantin'in kiliseleri ve diğer binaları yerel Hristiyanların, Yahudilerin ve Rumların günlük yaşamlarını nasıl etkiliyor? Bütün Hristiyanlar Konstantin'in aşırı emperyal himaye gösterilerini takdir ediyor mu?

Ya da şehrin şiddetli geçmişi ışığında, bazıları yeni imparatorun olaya dahil olduğunu okuyor mu?

şehrin görünümünde çok farklı bir görünüm var mı? Yeni binaları, Aelia'daki farklı dini grupların birbirleriyle etkileşime girme ve birbirlerini anlama biçimini nasıl yeniden düzenliyor veya yeniden düzenliyor? Zamanın insanları şehri kendi açlarından geri almak için hangi araçlara sahipler veya geliştiriyorlar?

Bunlara ve daha birçok soruya cevap vermenin zorluğuyla karşı karşıyayız. Şans eseri, Cyril'in dini dersleri muazzam bir anlayış sağlıyor. Yazıları, Konstantin bazilikasını ve arazinin maddi görünümünü nasıl değiştirdiğini anlatırken belli bir düzeyde küçümsemeyi ifade ediyor. Aslında Cyril, yeniden diriliş ve çarmıha gerilme yeri olan Kutsal Kabir Kilisesi'ne ilişkin birçok tasvirinde, imparatorun bazilikasının kişinin Kutsal Şehir Kudüs'ü algılamasını engellediğini öne sürer. Bununla birlikte, yerel ve yerel olarak paylaşılan kıyamet görüşü geleneğinin derinlerine gömülmüş olan genç piskopos, vaftizcilere ruhsal algı gücü bahşetmeye hizmet eden bir vaftiz ritüeli programı geliştirir. Kudüs'te vaftiz edilen kişi Kutsal Şehir'e ve dolayısıyla nihai kurtuluşa hak iddia edebilir.

# Kudüslü Cyril

## Sözdeki Şeytan, Görüntüdeki Şeytanlar

350 yılının baharında, vaftiz adayları Kudüs'teki Konstantin bazilikasında düzenli olarak toplanır; bu, İsa'nın dirilişini yücelten heybetli ve gösterişli bir anıttır. Bu erkekler ve kadınlar Büyük Perhiz haftaları boyunca kilisede vaftiz için hazırlanırken, Mesih'in zaferini Konstantin'in zaferiyle ayrılmaz bir şekilde birleştiren imparatorluk himayesinin zenginlikleri tarafından kuşatılırlar.<sup>1</sup> Bu ortamda piskoposlarının sözlerini dinlerler . , Cyril.<sup>2</sup> Yavaş yavaş ve istikrarlı bir şekilde zihinlerinde çok farklı görüntüler oluşmaya başlıyor. Cyril vaftizcilerin gözlerini İsa'nın çarmıha gerilmeden önce maruz kaldığı işkence ve aşağılanmanın canlı yansımalarını yakalamaya yönlendirirken değerli metallerin, mücevherlerin ve mermerin parıltısı solmaya başlar; İşaya kitabındaki canlı görüntüleri Tutkunun unsurlarıyla örüyor:

İsa'yı bağlayıp başrahibin salonuna getirdiler. Bunun da yazıldığını bilecek ve göreceksiniz? İşaya şunları söylüyor: "Vay canlarına, çünkü kendilerine karşı kötü öğütler edindiler ve şöyle dediler: 'Adil olanı bağlayalım, çünkü o bizim için zor bir kişidir'"

[Yeşaya 50:6]. . . . Fakat başkâhin öfkeyle [İsa'yı] sorgular ve gerçeği duyduktan sonra, kötü adamların kötü hizmetkarı [İsa'nın] yüzüne tokat atar; ve güneş gibi parlayan o yüz, kanunsuz ellerin darbesinden zarar gördü. Diğerleri, doğduğundan beri kör olan adamı iyileştirmek için tükürüğü kullanan Mesih'in yüzüne tükürmek için geliyorlar. . . . Pilatus O'nu ovaştırdı ve olması için teslim etti çarmıha gerildi; "ve yanaklarım yumruklanıyor; ve yüzümü tükürüklerin utancından korumadım" [Yeşaya 50:6]. . . . Çevresindeki askerler O'nunla alay ediyor. Rableri onların oyunağı olur ve Efendileriyle alay edilir.<sup>3</sup>

Cyril, 349 veya 350'de Kudüs piskoposu olarak atandı.<sup>4</sup> Episkoposluğunun başlangıcında, geleneksel olarak anlaşılan iktidar biçimleri konusunda çok az bilgisi vardı.



ve şehrin imajını şekillendirme yetkisi. Şehrin içinde ve hemen dışında etkileyici inşaat projeleri yaptıran Konstantin ve Helena'nın imparatorluk hazinesinden yoksundur. Jerome'un aksine Cyril, Kudüs'ün imajına ilişkin fikirlerini uygulamak için zengin Romalı hanımların himayesine başvuramaz. Genç piskopos, parası olsa bile, ciddi sonuçlara yol açmadan Caesarea piskoposu Acacius'a karşı gelmek için yeterli dini özerkliğe sahip değil; dahası, Acacius'un emri üzerine üç kez sürgüne gitmek zorunda kalacak ve Julian'ın Kudüs tapınağının inşasını emretmesinden birkaç ay önce geri dönecek.<sup>5</sup>

Piskoposluğunun ilk dönemlerinde yaşadığı zorluklara rağmen Cyril, 380'lere gelindiğinde yalnızca piskoposluk gücünü sürdürmekle kalmamış, 4. bölümde tartışıldığı gibi Kudüs imajını temelden yeniden şekillendirmeyi de başarmıştır. Egeria'nın haç kültü tanımında Golgotha, Kudüs'ün ayinle ilgili merkez üssüdür ve şehrin ayinle ilgili uygulamalarının büyük bir kısmı İsa'nın çarmıha gerilmesi ve haç kültü etrafında dönmektedir. Kudüs'ün ayinle ilgili reformunun temel taşı, "kutsal Haç Ağacını içeren altın ve gümüş bir kutudur."6 Paskalya hafta sonu boyunca, piskopos, ibadet edenlere sunumunda bu en kutsal kutsal emanetlerin arkasında konumlanır. Tek tek önünden geçiliyor ve böylece piskoposun konumu kutsal haç ve çarmıha gerilmenin Kudüs'ün ayin uygulamaları açısından ayrılmaz merkeziliğini göstermeye yardımcı oluyor. Egeria'ya göre, "[ibadet edenler] ayağa kalktılar, kutsal Ormana önce alınlarıyla, sonra gözleriyle dokundular ve sonra onu [öptüler]."<sup>7</sup>

Egeria'nın aşırı açıklamasında Anastasis, haç kültüne kıyasla yetersiz kalıyor. Yüzyılın sonuna gelindiğinde hacılar, Kutsal Kabir'deki "dünyanın göbeği"nden Zeytin Dağı'nda her gün ölen keşişlere kadar Kudüs boyunca İsa'nın acı ve işkencesinin ayinle ilgili yolunu izleyebiliyorlar. Egeria sayesinde büyük bir kentsel dönüşümün gerçekleştiğini biliyoruz; şehir Konstantin'in gösterisinden çok farklı teolojikleştirilmiş, ritüelleştirilmiş bir çevreye dönüştü. Yine de 350'lerden 380'lere bu geçişin altında yatan çeşitli süreçler anlaşılması zor ve onarılması zor olmuştur. Önemli monografisi Cyril of Jerusalem: Bishop and City'de Cyril'in Kudüs'ün dönüşümündeki rolüne dair kapsamlı bir örnek sunan Jan Willem Drijvers'a kesinlikle başvurabiliriz.<sup>8</sup>

Aslına bakılırsa Drijvers, Cyril'in haç kültürünün yükselişine katılımını desteklemek üzere ikna edici bir netlikle düzenlediği çok çeşitli metinsel (özellikle ataerkil ve ayinle ilgili) ve maddi kanıtlar nedeniyle takdir edilmelidir. Bu bölüm, Cyril'in Kudüs'e özgü vaftiz dönüşümü ve kimlik inşası teorileştirmesinin tarikatın büyümesine nasıl katkıda bulunduğunu daha dar bir şekilde ele alırken, Drijvers'in argümanları üzerine inşa edilmiştir.

O halde asıl ilgi çekici olan, piskoposun cemaatini vaftiz edilmemiş, şeytani durumlarından Kutsal Şehir'deki ilahi olarak temizlenmiş ve vaftiz edilmiş Hristiyanlara dönüştürme tarzıdır. Üçlü bir vaftiz dönüşümü—maddi, ontolojik ve kozmolojik - bir kişinin Aelia Capitolina'daki şeytanileştirilmiş bodur algı durumundan ruhsal algıya geçişini içerir

gerçek, kalıcı Kutsal Şehir Kudüs'te. Cyril'in anladığı gibi, vaftiz edilmemiş olma durumu, bir kişinin yalnızca yakın duyuşal çevrede görme, dokunma ve duyma yeteneğiyle sınırlıdır; böyle bir kişi, örneğin Konstantin bazilikasını kolayca algılayabilir. Buna karşılık vaftiz, kişiye ruhsal algılama gücü kazandırır: Mesih'in yeni askeri daha derin, gizli bir kutsallığa bakabilir; bu tür yollarla kişi Mesih'in çarmıha gerilişini ve tutkusunu kavrayabilir. Bu nedenle bu bölümde, Cyril'in vaftiz sürecine ve bu sürecin bir tür şeytani anesteziye ilahi olarak güçlendirilmiş kavramaya geçişi nasıl ilerlettiğine ilişkin tartışmalarına yoğun bir şekilde odaklanılıyor; Cyril'in vaftiz algısını yaratırken üç bileşeni bir araya getirme tarzının izini süreceğiz ve çözeceğiz: Kutsal Kitap'ın tefsiri ve icrası, Kudüs ortamında duyu ve algı etkileşimi ve vaftiz ritüelleri. Bu amaçla, Cyril'in vaftiz modelinin -Kudüs'ün kutsallığına dayanan vaftiz ritüellerini geliştirmesinin- dördüncü yüzyılın sonları ve beşinci yüzyılda şehri ele geçiren ve dönüştüren hac uygulamalarını nasıl öngördüğünü keşfedeceğiz.<sup>9</sup>

Cyrl, vaftizin kişiyi manevi algıyla donatmak olduğunu anlasa da, Kudüs'teki vaftizin vaftiz edilen kişiye belirli sorumluluklar ve yükümlülükler yüklediğini de beyan eder. Cyrl, vaftizcileri kıyamet görme yükümlülüğünü üstlenmeleri için eğitiyor. Bir kişi vaftiz edildikten sonra, yeni kabul edilen bir Hristiyan askeri olarak, uzun süredir gizli olan, hatta görünmez hale getirilen şeyin açığa çıkmasına yardım etme yeteneğine sahip ve buna mecburdur: Vaftiz edilen kişi, günümüzün Aelia şehrinde Kudüs'ün kutsallığını açığa çıkarmalıdır. Capitoline. Ek olarak, vaftiz edilmiş Hristiyanlar, sıkı ritüel eğitimi ve günlük şeytan çıkarma törenleri aracılığıyla, Kudüs göklerinde Eschaton'u gösteren işaretleri (sêmeia) ayırt etme yeteneklerini her gün artırır.

Cyrl'in, vaftizcilerin manevi algı güçlerine ilişkin ritüel gelişimini keşfetmenin yanı sıra, onun, kıyamet görüşüyle donatılan Hristiyan askerlerin orijinal İncil olaylarını nasıl yayınlamayı planladığını tam olarak takip edeceğiz. Cyrl ağırlıklı olarak İsa'nın çarmıha gerildiğinde çektiği acıya ilişkin algılarını veya duyuşal deneyimlerini mümkün kılmaya odaklanıyor. 6. bölümde bu temaları daha da ele alıp geliştireceğiz. Cyrl, bazı yönlerden kıyamet peygamberini örnek alan vaftiz edilmiş bir kimlik öneriyor: Hristiyan askerlerin eskatolojik olanı ayırt etme ve görünmezi ortaya çıkarma yeteneği, onların Kudüs'teki şeytana ve ibislere karşı güçlerinin om Yeruslaim'deki ruhi savaş sorununa yaklaşmadan önce, vaftiz edilmemiş olanların kendilerini şeytani yozlaşmadan nasıl kurtarabileceklerini anlamamız gerekir.

#### KAZANILAN ALGI GÜÇLERİ: VAFTİZ

#### GİZLİ BİR KUTSAL ŞEHİRİ EĞİTMEK VE ORTAYA ÇIKARMAK

Cyrl'in Lenten katkümnenliği aracılığıyla vaftizciler, dünyanın merkezi olan Golgotha'nın "gerçek görüşünü" oluştururlar.<sup>10</sup> Cyrl, vaftizcileri, zaman dışı bir görüş tarzı veya kıyamet görüşü olarak tanımlayacağımız şeyi geliştirmeleri için eğitir. Onlar geldiler

Daima yaşayan, ölen ve yeniden doğan bir İsa ile karşılaşabilecekleri Kudüs, Golgota, mezar ve Sion Dağı ile bir ilişki geliştirebilirler. Bu döngü deneyimini sona erdirebilecek tek olay, son dönüş, yani ikinci geliş olacaktır. Bu özel görüş vaftizlilerin Hristiyanlığın üst anlatısına katılmasını sağlar. Artık dördüncü yüzyılın şimdiki zamanına hapsolmuş bireyler değil, artık İncil'deki peygamberler ve İsa'nın havarileriyle karışıyorlar. Cyril'e göre, vaftizin yararını görmemiş olanlar, tam tersine, hâlâ zamansal ilerlemenin olduğu bir dünyada sıkışıp kalmış durumdadır. Bu tür insanlar, oyalayıcı gösterilerle saldırıya uğrarlar ve yalnızca daha yüksek bir gerçeğin anlaşılmaz gölgelerinin peşinden boş yere kovalama yeteneğine sahiptirler.

Vaftizcilerle geçirdiği dönemde Cyril, inisiyeleri önemli olayların tanıkları ve katılımcıları haline getirmeye çalışıyor: "Rab çarmıha gerildi; . . . Golgotha'nın bu yerini (toposunu) görüyorsunuz! Sanki aynı fikirdeymiş gibi bağırarak cevap veriyorsun!" Mevcut mimari çevreyi delmek, hatta paramparça etmek ve daha alakalı bir İncil dünyasını, vaftizlilerin kaçınılmaz olarak deneyimleyeceği canlı bir ortamı ortaya çıkarmak için canlı İncil açıklamalarını seçiyor. Günümüzün görsel ve duyuşal engellerini aşmak için vaftizcilerin kendi dönüşüm süreçlerine katılmaları konusunda ısrar ediyor: "Elinizin yalnızca almak için uzatılmasına değil, aynı zamanda iş yapmaya hazır olmasına da izin verin."<sup>11</sup> Onun öğretim tarzı öncelikle sorgulayıcıdır. Bir dizi soru aracılığıyla, katkümenerinde, müjde anlatısıyla olan pasif ilişkilerine karşı bir güvensizlik geliştiriyor. Yakın çevrelerinde kayıtsız kalmamaları gerektiği gibi, İncil'deki anlatıma ilişkin bilgilerinde de kendilerini güvende hissetmemelidirler. Vaftizciler ancak kutsal yazılarla yakın bir ilişki kurarak İsa'yı görmek için vizyonlarını değiştirmeyi umabilirler:

O'nun (İsa'nın) böğrünün bir mızrakla delindiğini duyduunuz. Bunun da yazılı olup olmadığına bakmak zorunda değil misiniz? O'nun bir bahçede çarmıha gerildiğini duyduunuz. Bunun da yazılıp yazılmadığını görmek zorunda değil misiniz? O'nun otuz gümüşe satıldığını duyduunuz. Bunu hangi peygamberin söylediğini öğrenmek zorunda değil misin? İçmek için sirke verildiğini duymuşsunuzdur. Bunun nerede yazıldığını da öğrenin. Cesedinin bir kayaya konduğunu ve üzerine bir taş konulduğunu duymuşsunuzdur. Bu şahitliği de bir peygamberden almak zorunda değil misiniz? Onun hırsızlarla birlikte gömüldüğünü duyduunuz. Onun defnedilmesiyle ilgili şeylerin yazılı olup olmadığını görüp teyit etme zorunluluğunuz yok mu?<sup>12</sup>

İki ders boyunca Cyril, olayların daha derin ayrıntılarıyla ilgili olarak dinleyicileri yoğun bir şekilde sorgulamak için yorumunun akışını keser; özellikle de bu yerlerin mevcut tezahürü, Cyril'in gerekli olduğunu düşündüğü şeyden çok radikal bir şekilde saptığı için. Peter Walker'ın işaret ettiği gibi bu strateji aracılığıyla Cyril, vaftizcileri Kutsal Kitap metniyle derinlemesine tanışmaya teşvik ediyor. Ancak Walker, Cyril'in vaftizcilerin metinle çevredeki topraklarla söylemsel ilişkisi açısından daha derin bir aşinalık geliştirmelerini istediğini öne sürerken - örneğin,

İncil'deki İsa'nın mezarına ilişkin açıklamayı gerçek konumuyla eşleştirerek, çok daha derin ve dolayısıyla vaftiz edilenlerin vaftiz edilmiş bir Hristiyan askerine dönüşmesiyle doğrudan sonuçlanan bir şey önermekteyiz. İncil'deki bir pasajı kesin konumla eşleştirmenin ötesine geçen Cyril, hem vaftiz edilen kişinin hem de çevredeki ortamın dönüşümünü anlatırken antropoloji, kozmoloji ve ontolojinin iplerini iç içe geçiriyor; İncil dilindeki çağırıştırıcı güç, İncil'deki bir olayı gizleyen şeytani sisleri temizleyerek bir Hristiyan'ın algısını aydınlatır.

Cyril'in büyüdü dünya görüşünün ve Kudüs'e dair animist anlayışının merkezi kibri burada yatıyor. Eğer kişi Kutsal Şehir'de doğru zamanda ve yerde ve doğru bedensel koşullar altında doğru İncil metinleriyle ritüel olarak meşgul olabilirse, uzay ve zaman, İncil'deki gerçekliklere duyusal bir bakış atmaya yetecek kadar kırılır. Cyril ise vaftizciler Çile'nin duyusal deneyimini, özellikle de çarmıha gerilmeden önceki ve çarmıha gerilmeyi de içeren dönemi nasıl geri getireceklerini öğretmeye odaklanıyor. Bu nedenle Cyril, İncil'le açıklamalı bir ilişki geliştirmenin yetersiz olduğunu güçlü bir şekilde iddia ediyor. Cyril, vaftizcileri yerlerin tanımlarını oluşturan gerçek kelimeleri bulmaya ve muhtemelen ezberlemeye teşvik ediyor. Vaftiz edilen kişi ancak bu şekilde İncil'de geçen bir anı hayal etmenin ötesine geçerek onu gerçekten deneyimleyebilir. Cyril, talimatlarında vaftizcilerin çabalarını, onların İncil'deki olaylarla zamansal ilişkilerini bulanıklaştırarak teşvik ediyor; örneğin bu pasajdaki şimdiki ve gelecek zaman kiplerine dikkat edin:

Ama O'nun nereye gömüldüğünü açıkça öğrenmeye çalışıyoruz. O halde [İsa'nın] mezarı elle mi inşa edildi? [İsa'nın mezarı] kralların mezarları gibi yeryüzünde mi ortaya çıkıyor? Peki mezarın üzerine ne yazıldı? Söyleyin bana ey Peygamberler, İsa'nın yatırıldığı mezarın gerçeğini ve onu nerede arayacağız.<sup>13</sup>

Cyril, mezarın inşasına ve sergilenme biçimine çok önem veriyor; örneğin şunu sorar: "[İsa'nın mezarı] kralların mezarları gibi yeryüzünün üzerinde mi ortaya çıkıyor?" Burada, yalnızca Kabir tapınağını çevreleyen on iki sütunlu çevrenin değil, aynı zamanda Kutsal Havariler kilisesinin de inşasını emreden Konstantin'den bahsediyor. Vaftizciler mezarın içine bakarlar ve İsa'nın gömüldüğü gün ortaya çıkan mezarı görürler: "Ve derler ki, 'Kestiğin sağlam kayaya bak [İsa. 51:1]' İçeri bakın ve bakın."<sup>14</sup> Cyril'e göre, bir Hristiyanın bu kutsal mekana dair görsel kavrayışını yönlendirme ve belirleme yetkisi Konstantin ya da Eusebius değil, İncil'dir: "Bu İncillerde var [Markos 15 :46; Mat. 27:60; Luka 23:53]. 'Kayadan oyulmuş, taştan oyulmuş bir mezarda.' Peki sonra ne olacak? Mezarın nasıl bir kapısı var?"<sup>15</sup> Cyril kat-ekümenliğin başındayken, inisiyelerin gözlerini aşıl原因 şey elbette onun İncil'idir.

Cyril, metni konumla eşleştirirken bu olayların tarihsel kesinliğini yeniden yakalamaya çalışmıyor. Bunun yerine, Walker'ın önemli bir şekilde belirttiği gibi, mezarı "doğal durumuna" döndürerek bir alanın orijinal görünümünü yeniden sağlama arzusu

örneğin, geç antik değil modern bir zihniyete uygundur.<sup>16</sup> Cyril, vaftizcilerine Kudüs'te İncil'de geçen olayların yerlerine "hayranlıkla bakmaları" (thaumazein) talimatını verdiği gibi, aynı zamanda kendi versiyonunun geliştirilmesini de teşvik eder. manevi algının algılanması.<sup>17</sup> Kudüs'teki tarihsel hayal gücünü harekete geçirmek için Kutsal Kitap'taki belirli pasajları kullanmaktan çok daha fazlası söz konusudur. Bunun yerine, kutsal metinlerden alıntılar vaftizcilerin anlatılan o anı tamamen canlandırmasına ve onu tamamen kendi deneyimlerinin yüzeyine çıkarmasına yardımcı olur. Vaftizciler, ilgili bir pasajı okuyarak veya konuşarak, günümüzün fiziksel kabuğunu kaldırmak ve orijinal olayları kavramak için gözlerini eğitirler: Okuyun, konuşun ve Tutkunun iç yüzünü görün. O halde Cyril için İncil'deki tanımlayıcı sözler çok önemlidir; İncil'deki orijinal olayların canlandırılmasına katılırlar.

Cyril, İncil'i kullanırken güçlü bir dil kavramsallaştırması geliştirir: kelimelerin canlandırıcı gücü - ve bu onun vaftiz edilmiş Hristiyan'ın algılama güçleri hakkındaki tartışmasını destekliyor. Dilin görselleştirme gücünden yana görüşe sahip olan tek kişi o değil. Aslında Cyril'in teorileri pek çok açıdan sözlü güç ile vizyon arasındaki ilişkinin genel kültürel anlayışına sıkı bir şekilde yerleşmiştir. Özellikle, Hristiyanlığın giderek görünür hale geldiği bu çağda, birçok Hristiyan lider kendilerini aynı soruyu yanıtlamaya adanmıştır: Kutsal olanı nasıl görünür hale getirebiliriz? Georgia Frank, Patricia Cox Miller ve diğerleri bu geç antik olay hakkında uzun uzadıya yazılar yazdılar. Bununla birlikte o dönemde sözlü/görsel ilişkiye olan ilgi kesinlikle Hristiyanlarla sınırlı değildi; örneğin Frank, İkinci Sofist'te "görölmeyeni görünür kılmak için" başlatılan daha büyük bir geç antik hareketin olduğunu belirtmektedir.<sup>18</sup> Bu, söz ve imgenin hiçbir zaman birbirinden çok uzak olmadığı bir dönemdi. Graphē'nin (hem "yazı" hem de "resim") anlamından da anlaşılacağı gibi, dil ile görünürlük arasındaki ayrım çok azdı. Görmenin ses yoluyla çağrıştırılması, zihinleri canlı ayrıntılara sahip bir pasajda anlatılan renkleri, şekilleri, dokuları, sesleri ve eylemleri kolaylıkla canlandırabilen birçok geç antik erkek ve kadın için tanıdık bir deneyimdi.

Cyril'in kendi dil kuramaştırması, geç antik kültürün daha geniş dil ve görme anlayışına hem uymakta hem de ondan ayrılmaktadır. Ancak açık olan şey, cemaatinin konuşulan sözü görsel olarak çağrıştırmaya da aşina olduğudur. Kudüs piskoposuna ve vaftizcilerine dönmeden önce, geç antik çağın daha geniş dünyasındaki sözel ve görsel dünyaya kısaca bir göz atalım.

Bu tür dramatik, canlandırıcı açıklamalar iki retorik araçla gerçekleştirilir: ekphrasis ve enargeia. Bu cihazlar, yazarlar tarafından okuyucunun veya dinleyicinin hayali güçlerine hitap edecek ve onu tasvir edilen olayı, kişiyi, nesneyi veya yeri görselleştirmeye teşvik edecek şekilde ince ayarlanmıştı.

Geç antik dönem retorik el kitapları, özellikle izleyicinin görsel hayal gücünü canlandırmak için ekfrasisin gücüne dikkat çeker. Çağrışım niteliği nedeniyle, ekfrastik teknik, antik retorik teorisinde sıklıkla anlatıyla bağlantılı olmasına rağmen, çeşitli geç antik kompozisyon türlerini geliştirmek için kullanılır.<sup>19</sup>

Kahramanın, aksiyonun, zamanın ve ortamın bol miktarda görsel ve diğer duyuşsal ayrıntılar aracılığıyla karakterizasyonu ekphrasis, bir hikayenin kronolojik ilerleyişini canlandırarak bir anlatı kompozisyonuna hayat verir. Bu grafik ve dramatik cihaz, okuyucuyu veya dinleyiciyi devam eden canlı aksiyonun izleyicisine dönüştürür.

Liz James ve Ruth Webb'in gözlemlediği gibi, ekfrastik tekniğe geleneksel olarak "dinleyicinin zekasının ötesine geçerek duygularına ulaşma" yeteneği nedeniyle değer verilmiştir.<sup>20</sup> Böylece ekfrasisin, aşağıdaki gibi türlerde vazgeçilmez bir retorik aracı olduğu kanıtlanmıştır. methiye ve methiyelerin yanı sıra mahkemelerde de. O halde, dördüncü yüzyılda Hristiyanlık toplumun kamusal ve dolayısıyla görünür alanına ilerledikçe ve kutsallığı "görme" arzusu dini uygulamalara hakim olmaya başladıkça, ekphrasis gibi retorik biçimlerin tercih edilen silahlar haline gelmesi şaşırtıcı değildir. kutsal mekanın kavramsallaştırılması konusundaki ideolojik savaşlarda.<sup>21</sup> Konstantin, Eusebius ve diğerleri, Hristiyanlığın imparatorluk tezahürünü ve dolayısıyla geleceğini kutlamak için harekete öncülük ederken, duyulan tek Hristiyan sesi onlarınki değil. Bu radikal biçimde yeni ortamda, diğer Hristiyanlar da fiziksel olarak mevcut olan ile İncil zamanlarının daha önemli temel olayları, fikirleri ve insanları arasındaki sınırı hafifletmek için retorik stratejiler geliştiriyorlar. Örneğin, Jerome'un Paula ve Eustochium adına Marcella'ya yazdığı mektupta "Paula" mezardaki deneyimini anlatıyor ve bu da bu tür çabaların etkililiğini gösteriyor:

Ne zaman [Rab'bin mezarına] girsek, Kurtarıcı'nın kefen içinde yattığını görürüz ve biraz oyalanırken yine meleğin ayaklarının dibinde oturduğunu ve başına sarılı mendili görürüz. Bu mezarın görkemini, Yusuf tarafından kayadan yontulmadan çok önce, Yeşaya'nın şöyle söylediği kehanetinden biliyoruz: "Ve onun dinlenmesi onurlu olacaktır." Böylece Rab'bin gömüldüğü yer herkes tarafından saygıyla anılacaktır.<sup>22</sup>

Georgia Frank ayrıca Jerome'a göre Paula'nın Golgotha'da çarmıhtan önce nasıl düştüğünü anlatır, Jerome'a göre "sanki çarmıhtaki İsa'yı görebilirmiş gibi".<sup>23</sup> Ayrıca Jerome'daki pasajlara değinen Cynthia Hahn, Paula'nın vizyonunun veya görselleştirmesinin nasıl geliştiğini değerlendirir. yavaş ve seçici bir şekilde "hikayenin ve anlamının farklı yönlerine doğru ilerlerken - İsa'nın zavallı bedeni, melek haberciler, kefenin 'kalıntı' tanıklığı" ve Paula'nın bir tür "görselleştirme" deneyimi yaşadığını açıklıyor. Bu, resimsel imgeler ve sitenin yapılandırılmasıyla kolayca teşvik edilebilecek bir şeydir.<sup>24</sup> Kesinlikle, Kudüs'e atfedilen ziyaret sırasında, ayinle ilgili uygulamalar hacıların İsa'nın çarmıha gerilişi ve çarmıhın güçlü doğası üzerine sıkı bir şekilde odaklanmasını sağlar. .

Bu, mevcut yanılsamanın içinden orijinal olayları görme uygulaması, Hristiyan edebiyatında gelişen retoriğe bağlıdır.<sup>25</sup> Kutsal metinlerden imalarla dolu mecazî yazı, vaazlar ve şiir, insanların "fiziksel algıyı yeniden çerçevelendirmeye" çalıştığı görsel bir söylemsellik yaratır. <sup>26</sup> Hristiyanlar kutsal gerçekliği kavrama ve böylece Tanrı'yı yeniden canlandırıp kutsallaştırma yeteneğini ileri sürerler.

tamamen kirlenmiş ve dolayısıyla kirletici malzeme. Seyirci olmadan insan kalıntılarına bakan bir kalıntının tozdan başka bir şey olmadığını ilk savunan Jerome'dur.<sup>27</sup> Dahası, kişiyi kirlilik kavramlarını terk etmeye ve bunun yerine kent merkezindeki şehit türbesinde azizin praesentia'sını deneyimlemek için acele etmeye yönlendiren şey, bir nesneyi çevreleyen dildir.<sup>28</sup> Örneğin, yazarlar bir azizin çektiği acıyı ayrıntılı bir şekilde anlatırken . bedensel acıya ve yıkıma odaklanın. Dinleyicilerin hayal gücünü harekete geçirerek onları asıl işkencenin ve ölümün tanıklarına dönüştürüyorlar. Caesarea'lı Basil'in vaazı In sanctos quadraginta şehitler özellikle tüyler ürpertici bir örnek sunuyor:

Soğuğa maruz kalan vücut, kanın donmasıyla önce morarmaya başlar. Daha sonra dişler takırdarken, kaslar kasılırken ve tüm kütle istemsizce kasılırken sallanır ve köpürür. Keskin bir acı ve anlatılamaz bir ıstırap iliklere kadar ulaşır ve dayanılması imkansız bir donma hissine neden olur. Daha sonra vücudun uzuvları, sanki ateşle yanmış gibi [dondan] yanarak parçalanır. Çünkü ısı bedeninin uç noktalarından içeri doğru kaçır; yavaş yavaş ölümün donarak gelmesi gibi, bıraktığı yerleri ölü bırakır, sıkıştırıldığı yerlere işkence eder.<sup>29</sup>

Böyle bir anlatımın izleyicinin hayal gücünü derinden etkilediği inkâr edilemez. Ancak bunun gibi ekphrastic pasajlar, Patricia Miller'ın iddia ettiği gibi sürükleyici bir tasvirde daha fazlasını sunuyor. Bir anlatı içindeki bu tür grafik betimlemeler okuyucunun duygularını harekete geçirir ve onları iknaya, dolayısıyla telkin etmeye daha duyarlı hale getirir. Bu teknik sayesinde yazar, yalnızca nesneye karşı konulmaz çağrışımlara sahip bir içerik aşılama kalmaz; aynı zamanda dinleyiciyi o nesneyle yeni bir deneyimsel ve adanmışlık ilişkisine yerleştirir. Bu nedenle yazarlar, dinleyicileri bu kalıntıların korkunç ve canlı gerçekliğini deneyimlemeye güçlü bir şekilde ikna ederek, onlara bu tür nesnelere nasıl yaklaşmaları gerektiğini gösterebilirler: saygı duyulmaya değer.<sup>30</sup>

Frank'ın hac literatürünü değerlendirirken gösterdiği gibi, "görsel dindarlık" eğitimi sıklıkla farklı bir kutsal metin tefsirinden kaynaklanır.<sup>31</sup> Yazarlar, Mısır çölündeki keşişlerin ve münzevilerin yüzlerinde akıl almaz çeşitlilik ve hatta tutarsızlıklarla karşılandıklarında, bunu yapmayı reddederler. yüz kutsallığı arayışında cesaretlerini yitirirler. Daha ziyade, daha yakından bakmak için Kutsal Kitaplarını kullanıyorlar: "Oturup duran bakışları, bir giriş yolu bulmak için şimdiki zamanın çatlaklarını ve yarıklarını taradı ve böylece o geçmişe tanıklık etti."<sup>32</sup> Bir Mısırlının güneşten yıpranmış kırışıklıklarını delip geçiriyorlar . keşiş, bir hacı/yazar Isaiah'ı veya İbrahim'i yüzeye çıkarabilir. Yazarlar, kutsal metinlere dayalı bu bakış açısının geliştirilmesinde, idare edilebilir sayıda Kutsal Kitap türü ve kinayesi etrafında yüzlerce yüzü düzenleyerek insan etindeki kutsallığı tespit ederler. Bu şekilde yazarlar okuyuculara çöl dindarlığını nasıl görse

Dil ve görmenin ikiz formülasyonu, hem dinleyicilerin gözlerine hem de dinleyen gözleri yönlendiren kelimeleri seçen kişiye,

muazzam derecede yaratıcı güç. Frank'ın belirttiği gibi, geç antik çağda görme gücü üretkendir. Bir hacının görsel algısı, bir yerin veya nesnenin kutsallığını tamamlar. Bu nedenle retorik araçları izleyiciye yalnızca pasif tüketimleri için zihinsel imgeler sunmakla kalmaz; daha ziyade dinleyiciler daha fazlasını sağlamaya teşvik edilir.<sup>33</sup> İzleyiciye bir kalıntıyı veya mekanı nasıl kavrayacağı konusunda talimat veren bu görsel dil, aynı zamanda onları kendi başlarına daha derinlemesine bakmaya da teşvik eder. Amaseia'lı Asterius'un Aziz Euphemia hakkındaki Ekphrasis'i bu son noktaya değiniyor. Asterius, Euphemia'nın bir tablosuna ilişkin ayrıntılı açıklamasında, ressamın onun ölümünü tasvir etmek için kullandığı renklerin duygusal niteliğini tartışıyor. İlginç bir istekle bitiriyor: "İsterseniz şimdi tabloyu tamamlama zamanınız geldi, böylece yorumumda yetersiz kalıp kalmadığıma kesin olarak karar verebilirsiniz."<sup>34</sup> Böyle bir retorikte görselleştirmeler ve çekicilikler, yazar ve okuyucu/ Dinleyici, tanımlanan nesneyi yeniden hayal etmek için birlikte çalışır; bu söylemsel görünürlük kültüründe birçok kişi için hızla ikinci doğa haline gelen bir işbirliği.

Cyril'in dilin canlandırıcı gücüne dair kendi duygusunu anlamak için önce Söz üzerine bir kelime. Piskoposun kendine özgü bir sözlü aydınlanma nosyonu geliştirmesi, bir kez daha Kudüs'e özel, karmaşık, büyüleyici kutsal ve İncil'e dayalı bir antropolojiye bilgi verir: Kutsal Ruh, vaftiz edilmiş Hristiyanların gözlerinden Kudüs'ün gerçek imajını yazar. Bunu, Kudüs'ün imajı sorunuyla bağlantılı olan ve kökleri yerel ritüel gelenekler ve edebi kültüre dayanan "söz imajı doğurur" şeklindeki daha geniş geç antik dönem estetiğine yönelik özel gelişiminde görüyoruz.<sup>35</sup>

Kudüs'ün İncil'deki gerçekliğine sözlü olarak erişmenin zorluğu, Cyril'in Kutsal Ruh'un gücünü anlamasından daha fazlasını içerir. Aynı zamanda onun iblisler ve iblis bilimi hakkındaki görüşünü de sağlam bir şekilde kavramamız gerekir; burada da düşüncesi dil çizgisinde gelişir. Aslında Cyril, birbirine zıt iki tür görsel dili birbirinden ayırıyor. Birincisi Kutsal Ruh'un sözüdür; Kutsal Ruh, İncil'in yazarıdır ve kehanetin (yazılı/gören) ilhamı ve yazarıdır.

Bu dil (hepsi İncil'e aittir) Kudüs'teki kutsallığın kalıcı, yaşayan, kalıcı görüntülerini üretir. Örneğin Çile, özellikle de anlatıldığı şekliyle çarmıha gerilme, Golgotha'da değişmeden varlığını sürdürür. İkinci tür ise şeytanın dilidir: istikrarsızdır ve kalıcı değildir, bu dilden yayılan görüntüler ise geçici ve geçicidir. Cyril, vaftiz eğitimi yoluyla bir kıyamet kahini yaratırken, dil ve görüntü arasındaki farkı ayırt edebilen ve doğru seçimi yapabilen birini yaratıyor. Kıyamet kahinleri (çarmıha gerilen Mesih'in peygamberleri) bunu yaparak başkalarına örnek oldular.

Cyril'in dile ilişkin görüşünü açarken piskoposun zaman anlayışını da dikkate almalıyız. Vaftizcilerin Kudüs'ün İncil'deki gerçekliğini veya başlangıç anını kavramalarına yardım ettikçe, doğrusal tarihsel ilerlemenin prangaları kalkıyor. Cyril'e göre olay olayı takip etmez, yıl da yılı takip etmez. Kronolojik tarih modeli bir yanılsamadır ve yalnızca kısmi bir bakışa izin verir;



daha büyük bir gerçeği yanıltıcı. Pamela Jackson, Cyril'in kutsal metinlerle ilgili pek çok "kanıt", "tanıklık" ve "tanık" toplama uygulamasını belgeledi; bunların hepsi tek, seçilmiş, zamansal bir an ve yerden bahsediyor; örneğin vaftizin Golgotha (çarmıha gerilmenin yaşandığı yer olarak) ve/veya mezar (dirilişin yaşandığı yer olarak).<sup>36</sup> Cyril, yazılı metinlerin vaftiz edilenin geçmiş, şimdiki zaman ve geleceğe ilişkin zamansal ayrımları ortadan kaldırma yeteneğine yardımcı olmasını amaçlıyor. Burada çarmıhtaki İsa Cennetin kapılarında Adem'le birleşiyor; hayat ağacı haç ağacıyla birleşir; Mesih kendi yanından su ve kan çıkarırken Musa bir nehri kana dönüştürür; Eski Ahit peygamberleri, havarilerin, İsa'nın ve bizzat Kiril'in kulak hizasında konuşurlar; ve vaftizliler müritlere dönüşür. Bunlar, basit yorumsal yazışmalardan ziyade, zamanın içinden geçerek içinde bulunduğumuz anın sınırlamalarını ortadan kaldıran gerçek yaşayan olaylardır.<sup>37</sup>

Vaftiz eğitiminin büyük bir kısmı, Cyril'in vaftizcilerini İsa ile daha yakın bir ilişki içinde konumlandırma arzusuyla ilgilidir. Bunu yapmak için, Kudüs Hristiyanlarının doğrudan ve yakın temas kurabileceği insan bir İsa'yı tefsir yoluyla canlandırıyor. Bu bağlantıyı kurduktan sonra Cyril, İsa'nın insanlığının savunmasızlığının onun tanrısallığının her şeye kadir gücüne dokunduğu Golgotha'daki o ana ayrıcalık tanır; o anda vaftizliler gerçek, dolaylımsız göksel güce tanıklık eder ve deneyimlerler.

Cyril dini eğitimini Kutsal Kabir kompleksinde veriyor. Ancak Catecheses ad illuminandos 13 ve 14'te vaftizleri Konstantin kilisesinin duvarlarının ötesine taşıyan sözcükler kullanıyor. Canlı tasvirleri onları çok daha büyük, el değmemiş bir İncil manzarasında Golgotha'nın ve mezarın önünde durmaya taşıyor. Onun anlatısı, çarmıha gerilmenin her unsurunu ve yönünü görselleştirme ve canlandırma çabalarına rehberlik ediyor. Cyril'in sözleri onları hızla Sion Dağı'nın tepesindeki Kayafa'nın evinin kalıntılarından mezarın derinliklerine taşıyor. Piskoposun yorumu, İsa'nın işkence ve sorgulama, ölüm ve yeniden doğuşla geçen son günlerinin duyusal ayrıntılarını çağırıştırıyor. Her iki derste de bu olayların yakınlığı duygusu hakimdir. Her ne kadar yeni kaydolmuş vaftizliler tarafından doğrudan görülemese de, İsa'nın ölümünün ve yeniden doğuşunun tüm unsurları, ortaya çıkmak ve mevcut görünüşleri değiştirmek için sabırsızdır. Haç ve çarmıha gerilmeyi içeren bu önemli anların gerçekliğinden ve (her ne kadar anlaşılması zor olsa da) maddiliğinden şüphe duyan biri varsa, Cyril çevredeki bireylerin, nesnelerin ve unsurların şu çarmıha gerilme olayını oluşturan her şey canlı bir haldeydi, bekliyor ve dinliyordu. Ya şimdi ya da gelecekte agresif bir şekilde dinamik bir duruma girecekler ve karşı çıkarak şiddetle azarlayacaklar:

Çarmıha gerilmiş olanı inkar etmeyin. Çünkü eğer onu inkar edersen, seni yalanlayanlar da çoktur. Hain Yahuda seni yalanlayacak ilk kişi olacak. . . . Gethse-yelesi ihanetin gerçekleştiği yere tanıklık ediyor. Geceleri ay ayılar taşıyor

tanık; gün şahitlik ediyor ve güneş tutuluyor. Çünkü [Güneş], [İsa'ya karşı] komplo kuranların isyanını görmeye dayanamadı. . . .

Haçı inkar

ederseniz sonsuz ateş sizi bekler. . . .

Kayafa evi, şimdiki

yıkım durumuyla, o zamanlar orada yargılanan kişinin gücünü kanıtlayarak sizi inkar ediyor. Ve Kayafa, kıyamet gününde size karşı koyacaktır. İsa'nın yüzüne tokat atan hizmetçi ve onu bağlayıp sürükleyenler de inkar edecek. Hem Hirodes hem de Pilatus sana direnecekler ve şöyle diyecekler: "Yahudilerin iftira ettiği ve hiç günah işlemediğini bildiğimiz kişiyi neden inkar ediyorsunuz?" . . .

Pilatus'un praetorium'u çarpmıha gerilen kişinin gücüyle yok edildi. Kutsal Golgotha'nın kendisi çok yükseklerde yükseliyor ve bu noktada bile İsa'nın mezarının kapısındaki kayaların nasıl parçalandığını gösteriyor.38

Cyril, ekph-rasis'i kullanarak İncil'den alıntılarını karıştırma ve düzenleme konusunda son derece ustadır. Vaftizciler için İsa'nın yeryüzündeki yaşamının son anlarını güçlü bir şekilde canlandıran sözlü imgeler yaratıyor; Daha da ilgi çekici olanı, yukarıdaki pasajda gördüğümüz gibi, zaman zaman vaftizcilerini tehdit etmek için bu olayların bazı yönlerini yeniden kullanıyor. Yalnızca ekfrastik becerilerine güvenen Cyril, vaftizcilerin hayal güçlerine yanıt vermeleri için kolayca ilham verir. Ancak Cyril, kaynak metin olarak İncil'i -ve ilahi güçle güçlendirilmiş olanı- kullanarak ve Kudüs'ün kutsallığından yararlanarak, geçmişteki olayların görsel olarak çağrıştırmacı açıklamalarını üretmekten çok daha ileri gidiyor. Daha ziyade, vaftizcilerini, İsa'nın çarpmıha gerilişi gibi İncil'deki olayların fiziksel deneyiminden bu kadar uzakta tutan tarihin kalesini silmeye çalışıyor. Cyril, dilin -daha spesifik olarak manevi dilin- çağrıştırmacı gücüne ilişkin karmaşık teorileştirmesinde, vaftiz edilenlerin, İncil'deki olaylar üzerinde hayali bir hakimiyet kazanmaktan çok daha fazlasını yaptıkları bir dönüşümün peşindedir: Onlar aslında bu anların bir parçası haline gelirler. Ancak bu nadir ve nadir görülen bir deneyimdir. Vaftizcilerin bu tür bir algıya erişmeyi umut edebilmeleri için, şu anın üzerlerindeki etkisinden kurtulmaları gerekir. Bu, o zamanın nüfusunun çoğunun gerçek olduğuna inandığı yanlışlama ve yanlışlıkların kafa karıştırmacı girdabında onları tutmaya kararlı şeytanlardan kaçmaktan başka bir şey değildir.

#### ŞEYTANİ KÖR ŞEHİR

Cyril'in manevi görüşünün önündeki engeller çoktur. Her şeyden önce iblisler, kişinin şimdiki andaki algısını tuzağa düşürür. Bu nedenle vaftizliler, vaftiz edilmeye ve Efkariya'yı alana kadar zamansallığın sınırlayıcı etkilerinden gerçek anlamda özgür olamayacaklar ve İncil'deki zamansız anları algılayamayacaklar. İşleri daha da karmaşık hale getiren şey, şeytanın vaftiz için eğitim görenlerin varlığı konusunda inisiyasyon töreniyle uyarılmış olmasıdır ve o da avdadır. Cyril, şeytanın dikkatle beklediği, avını seçip takip ettiği konusunda uyarıyor. Kendisine öğüt veriyor

## 160 Kiril ve Kudüs

Vaftizcilerin "[ejderhanın] onları ısırmamasına ve inançsızlık zehrini oğluna enjekte etmemesine dikkat etmesi gerekir."39 Bir vaftizci dikkatli olmalı ve "her türlü şeytani güçten kaçmalı ve mürted tarafından ikna edilmemelidir." çevredeki manzarada gizlenen ejderha".40 Cyril, inanç öğretisinden saparsa vaftizcilerin kendisi de dahil olmak üzere herkese güvenmemeleri konusunda ısrar ediyor: "Kurnazca konuşan birinin dudaklarına değil, inançsızlığın ruhuna (apistia) dikkat edin. ve onda çalışan hile."41 Vaftizcilerin kaçınması gereken yerler ve faaliyetler listesinde Cyril, şehrin dini çoğulculuğunun canlı bir resmini çiziyor:

Yunanlıların muhteşem kehanetlerine (tais mythōdesi tōn Hellēnōn manteiais) [katılmayın]. Zehir, büyü ve büyücülüğün aşırı şeyleri (phar-makeian... epaoidian... ta nekyomanteiōn paranomōtata) — [Yunan büyüünün] iştirme menzilinize girmesine izin vermeyin (mēde mechris akoēs paradechou). Ne obur ne de zevk düşkünü biri olarak her türlü ölçsüzlükten uzak durun ve her şeyden önce her türlü açgözlülüğten ve faiz vermekten kaçın. Kâfir gösterilerine (theōpiōn ethikois) katılan gruplara katılmayın; Hastalık durumunda asla bağlama büyüü kullanmayın. Meyhane ziyaretlerinden tamamen vazgeçin. Samiriyelilere veya Yahudiliğe katılmak için dışarı çıkmamalısınız. . . . Herhangi bir Şabat gününü gözlemlemekten uzak durun ve farklı etlerin adi veya kirli olduğunu söylemekten kaçın. . . . Ama özellikle kafirlerin toplantılarından nefret edin.42

Bir açıdan bakıldığında bu, vaftiz ve dini metinlerin çoğunda bulunan kalıplaşmış bir metin gibi okunabilir: Vaftiz edilmiş bir Hristiyan varlığının manevi faydalarını elde etmek için birinin önceki hayatında nelerden vazgeçmesi gerektiğini ayrıntılarıyla anlatan bir liste. Hristiyanlar kehanet uygulamalarından, diğer büyü türlerinden ve diğer Hristiyan (sapkın) cemaatlere katılmaktan vazgeçmelidir; tiyatroyu, hipodromu, kumarı vb. terk etmeleri gerekiyor. Bunların hepsi şeytanın gösterişlerinin bir listesi olarak standart ücretti. Ancak Cyril, duyuusal deneyime de sınırlamalar getiriyor: Bazı aktiviteler vaftiz edilen kişinin görme, dokunma, koklama ve diğer duyularının menziline girmemelidir. Cyril şehrin tehlikeli bölgelerinin haritasını çıkarıyor ve vaftizcilerin nerelere seyahat edebileceğini gösteriyor; kendilerini şeytanın var olduğu alanlardan duyuusal olarak ayırmalılar: Yunan gösterileri, özellikle de büyü (örneğin, zehirler, büyüler ve büyücülük), meyhaneler, sinagog ve Samiriyeli ve Maniheizt ibadet yerleri. Cyril özellikle dile bağlı bir duyu olan iştmei öne çıkarıyor: "[Yunan büyüünün] iştirme menzilinize girmesine izin vermeyin (mēde mechris akoēs paradechou)."

Vaftizcilerin hareketlerini kontrol etme ve düzenleme çabası içinde Cyril, şeytanın Kudüs'teki Yunanlıları, Samiriyelileri, Maniheiztleri, Yahudileri ve kafirleri içeren daha geniş dini hayata katılımını anlatmak için özel bir zaman ayırıyor. Cyril, kentsel alanda şeytanın oyunlarına karşı fazlasıyla savunmasız, vaftiz edilmemiş bir Hristiyan nüfusunu tasvir ediyor; Cyril'in ima ettiği gibi iblisler, Yunanlıların, Yahudilerin ve kafirlerin Hristiyan olmayan insan bedenleriyle birlikte Kudüs'te dolaşmakta ve bu bedenleri tedbirsiz ve aptalları cezbetmek için kullanmakta oldukça ustadırlar. Yunanlılar "onları

"pürüzsüz dil" özellikle erkekleri baştan çıkarmak, "bir fahişenin dudaklarından bal damlaları için" onları yoldan çıkarmak için; Yahudiler, "yanlış yorumlarla çarpıttıkları ilahi yazılar aracılığıyla" kişinin algılarını etkiliyor; ve sapkınlar belki de şeytanın piyadeleri arasında en tehlikeli olanlardır, çünkü onlar sahte doktrinle iştme duyusunu kontrol altına alırlar: "Düzgün sözlerle ve dalkavuklukla basitlerin kalplerini aldatırlar, Cyril, vaftiz adaylarına verdiği talimatlarda, Kutsal Kabir'in ötesindeki tüm bölgeleri, şeytanın ritüel ayartmalarını sunan yerler olarak resmediyor: Yunan kehanetinin muhteşem gizemleri, hastalar için mucizevi Yunan ve Yahudi şifa formülleri, Maniheizm gibi büyüleyici dinsel öğeler. Yine de, yalnızca kutsal dili çarpıtan gruplardan, yani Yahudilerden ve sapkınlardan gerçekten korkuyor.

Bu çoğulcu şeytani tehlike durumu, İsa'nın ölümünden bu yana yüzyıllar boyunca devam etti. Cyril'e göre, İsa'nın ölümünden birkaç hafta sonra iblisler, Mesih'in mesajı hakkında yalanlar yaymak için insanlığı ele geçirmişti. Cat-ech'te. Işığım. 6.13ff., Cyril, Hristiyan tarihi boyunca şeytanın baş kafirler üzerinde nasıl çalıştığını uzun uzadıya açıklıyor. Cyril'in sapkınlık inancına göre şeytan yüzyıllar boyunca dilleri saptırmayı ve ağızları çarpıtmayı başarmıştır. Bu, kalabalıkların çöküşüne yol açtı ve hala da yol açıyor. Cyril, kafir Simon Magus'u, sonunda mağlup edilen "kötülüğün ilk ejderhası" olarak tanımlıyor; ama "bir kafa kesildiğinde, kötülüğün sapının çok başlı, olduğu ortaya çıktı."44 Cyril, sapkın soyağacı geleneğinden yararlanıyor; örneğin, Simon Magus'u yalnızca baş kafir veya hatta şeytanlaştırılmış baş kafir olarak değil, İsa'nın ölümünden birkaç hafta sonra ortaya çıkan bir tür şeytancılığın yaratıcısı olarak tanıtıyor. Şeytani hastalık, kâfirlerin yanı sıra daha zayıf İznik Hristiyanlarının da rasyonel yeteneklerine sızıp onu yozlaştırma kapasitesine sahiptir. Sonuç olarak onların çoğu Hristiyan hakikatini görmekten ve algılamaktan acizdir. Cyril'in anlatımına göre şeytan ilk önce Simon'u ele geçirdi. Bundan sonra şeytan, Cerinthus, Menander, Carpocrates, Ebionites ve Markionites'in tehlikeye atılmış zihinleri ve ağızları üzerinden ticaret yapmaya başladı. Cyril daha sonra Basilides ve Valentinus'u sapkın bulaşıcılar listesine ekler.45

Ayrıca Cyril, şeytanın insanlarla olan sözlü/işitsel/görsel etkileşimlerinin karışımını da açıklıyor. Catech'te. Işığım. 4.1'de bugün bile "şeytanın bir ışık meleği kılığına girdiğini" açıklıyor [2 Kor. 11:14]; bu kılık değiştirerek, "melek gibi bir yaşam sürdürenleri kör edici bir sis ve zehirli şüphecilik atmosferiyle çevrelemeyi" başarıyor.46 Cyril, İsa'nın çarmıha gerilmesinden bu yana ışıktan çok şeytani yanılsama ve karanlığın var olduğu izlenimini veriyor. Anastasis'in görüş alanında bir bazilikanın piskoposundan duymayı bekleyebileceğimiz zafer havası ve iyimserlik tonunu taşıyor. Cyril, dirilişin görkemlerinden bahsetmek yerine, İsa'nın çarmıha gerilmesinden bu yana şeytanın dünyaya enjekte ettiği aldatmaca üzerinde duruyor: "Birçok kurt, koyun kılığına girerek dolaşır; kendilerine bir koyun örtüsü kazanırken,

pençelerini ve dişlerini çıkarın. Yumuşak yünler giymiş, ancak görünüşleriyle (schema) masumları baştan çıkararak, dişlerinden ölümcül dinsizliğin zehrini saçarlar.”<sup>47</sup> Bu nedenle onun vaftizcilerinin çevrelerini net bir şekilde algılamaları zorunludur. Bu nedenle ruhun şeytani tarafından ele geçirilmesinin çarpıcı ve korkutucu bir tasvirini sunuyor:

Çünkü kirlî şeytan bir adamın ruhuna girdiğinde. . . bir kurt gibi kana aç, ete ve koyuna hazır olarak geldi. [İsa'nın] gelişi (parousia) şiddetlidir. Duyu tamamen kararmıştır. Zihin karanlıktır (skotodēs ēi dianoia). Hem saldırı hem de başkasının malına el konulması adaletsiz gerçekleşir. [İblis] başkasının bedenini, başkasının organını şiddetle kullanıyor. [İblis] ayağa kalkını yere atar; . . . dili saptırır (paratrepei tēn glōssan), dudakları bükür (stre-bloi cheile); söz yerine köpük var; bir kişi kararmıştır (skotoutai); göz açıktır ama onun sayesinde ruh görmez.<sup>48</sup>

#### Şeytan Çıkarma: Ruhu Temizlemek

İznik İnanıcı'nın ya da Cyril'in ifadesiyle Pistis'in (kelimenin tam anlamıyla "güven" ya da "inanç") sözleri maddi bir yankı uyandırır. Kanıtlar ve tanıklıklar açısından İncil'le tefsirsel bir bağları vardır. Ancak vaftiz eğitiminde İnanç Kitabı her şeyden önce sözlü bir nesnedir, Kutsal Ruh'un sözlerinin bir derlemesidir; Aslında bu sözlerin büyük bir kısmı, İsa Mesih'in Kudüs'te yeryüzündeki son anlarını, Golgota'daki ölümünü, mezardan dirilişini ve Zeytin Dağı'na yükselişini belirtir. Bir vaftizci, eğitim sırasında, Kutsal Kitap'ın tefsirinde olduğu gibi, İnanç'ı öğrenir. Ancak Cyril aynı zamanda İnanç'ı -sözlerin kendisini de- anlıyor.

vaftiz eğitimi süreci aracılığıyla vaftiz edilen kişinin somutlaşmış bir parçası haline gelmek. Vaftizci, İznik İnanıcıyla Kudüs'te vücut bulmuş anahtar, kıyamet kahini olmaya bir adım daha yaklaşır. Vaftizin kendisi süreci tamamlar: Kutsal Ruh, vaftiz edileni aydınlatıcı bir ışıkla doldurur ve o kişinin Çileyi, çarmıha gerilmeyi ve Eschaton'un işaretlerini görmesini sağlar.

Vaftiz eğitiminden sağ çıkmaları koşuluyla, vaftiz edilmiş Hristiyanları harika manzaralar beklemektedir. Vaftizden önce önlerine pek çok engel çıkıyor. Cyril, vaftizcilerin ruhlarının, vaftiz öncesi durumlarında İnanç'ın herhangi bir unsurunu kavrama yeteneklerinden şüphe ediyor. Ruhları, zihinleri ve algılama yetileri, özellikle de görsel yetileri, şehirdeki şeytani görüntülerin ve diğer duyuşal materyallerin saçtığı pislik nedeniyle tamamen bozulmuştur. Bu nedenle Cyril, özellikle aşındırıcı malzemeyi ortadan kaldırmak üzere hedef alan günlük bir şeytan çıkarma rejimi önermektedir. İnanılmaz derecede ayrıntılı ve bizim amaçlarımız açısından tesadüfi bir pasajda Cyril, şeytani tortuların şeytan çıkarma terapisi yoluyla ortadan kaldırıldığını anlatıyor:

Şeytan çıkarma işlemlerini tüm ciddiyetle karşılayın. İster üzerinize üflensin ister kovulmuş olun, ritüel (pragma) sizin kurtuluşunuzdur. Parıldayan altını düşünün,

birçok malzemeyle karıştırılmıştır: bakır, kalay, demir ve kurşun; Biz yalnızca altına sahip olmaya çalışıyoruz; ateş olmadan altın birikintilerden temizlenemez. Aynı şekilde ruh şeytan çıkarma işlemi olmadan temizlenemez; ama [şeytan çıkarmalar] kutsal yazılardan derlendiği için ilahidir. Zihninizin (dianoia) düşünmek için boş zamanları olması ve başıboş bir gözün kalbinizi de kıpırtıtmaması için yüzünüz örtülüdür. Ancak kapalı göz, kulakların kurtuluşa kavuşmasına engel değildir. Çünkü nasıl ki kuyumcular narin aletlerle bir ruhu ateşe yönlendirip, potanın içinde saklı olan altını kabartıp, aranan alevi uyandırmanın bir yolunu tasarlıyorlarsa, aynı şekilde şeytan kovucuların ilahi Ruh aracılığıyla korku salmaları ve böylece bedenin potasındaki ruhu ateş yoluyla yenilemeleri; düşmanımız şeytan kaçır [ve] . . . kötülüklerden arınmış ruh kurtuluşa kavuşur.<sup>49</sup>

Bu inanılmaz derecede zengin bir pasajdır ve bazı ayrıntılar daha yakından incelenmeyi gerektirmektedir. Ağırlıklı olarak bir kuyumcunun uygulamalarından alınan merkezi görüntü, Cyril'in somutlaşmış, duyuşal varoluş anlayışını aktarıyor gibi görünüyor. Cyril burada bir zihin/ruhun zamanla edindiği şeytani çökeltileri (bakır, kalay, demir ve kurşun cinsinden) anlatıyor. Üstelik Cyril, bu çökeltilerin görme yetisi yoluyla ve daha az ölçüde de işitme yetisi (görüntü üreten kelimeler) yoluyla biriktiğini anlıyor. Böylece şeytani kirliliklerin kalın katmanları, gerçek, kutsal Kudüs ile doğrudan, aracısız görsel etkileşimi engeller. Cyril, ruhta, ruhu kesen ve İsa'nın Çilesinin kalıcı görüntüleri ile doğrudan etkileşimini çarpıtan, şeytani bir duyuşal algı katmanı tasavvur ediyor.

Burada ve başka yerlerde özellikle büyüleyici olan, Cyril'in, dokunsal görüş teorileri olarak da bilinen Stoacı görsel algı teorileriyle derin, deneysel oyunlarının kapsayıcı şeytanolojisi içindeki zayıf izlerdir: eskilerin görmenin dokunsal doğasına ilişkin modeli. Stoacı teoride görme, fiziksel temas ilkesine göre çalışır: ya gözün çevredeki ortam hakkında görsel bilgilerle geri dönen atomları yaydığı ekstramisyon yoluyla, ya da dünyadaki nesnelerin dokunsal duyuşların aktardığı atomları yaydığı intromisyon yoluyla. sinir yakalanır ve göze iletilir, iz kalır.<sup>50</sup>

Hac yolculuğunun ve kutsal emanetlere saygının başladığı bu çağda, Hristiyanlar bir kutsal emaneti görme eylemini, bir anlamda, yaratılmış dünyadaki tanrısallığı kavramak ve onun tarafından değiştirilmek olarak anlarlar. Geç antik çağda büyüyen materyalizmin farkına varan Patri-cia Cox Miller, Hristiyanların bu eski dokunsal görme teorilerinden türetilen ritüelleştirilmiş görmenin somutluğuna ilişkin fikirleri hakkında oldukça fazla şey yazmıştır. Miller ve diğerleri dokunsal teorinin kutsallıkla görsel bağlantıya dahil edilmesindeki olumlu yönleri belirtmiş olsalar da, dokunsal teorinin aynı zamanda şeytani görmenin kötü etkilerini de açıkladığını anlamalıyız.

Kıyamet kahinlerinin Kudüs'ün imajını ortaya çıkarma veya değiştirme yeteneklerine olan ilginiz ışığında daha da merak uyandırıcı olanı, Patricia Cox Miller'ın Hristiyan inancının başkalaşım işlevine yaklaştığı "içsel görme" kavramıdır.

görüş. Örneğin kutsal emanete saygıda görmek, statik nesneyi veya tanımlanmayan konumu, izleyicinin bedenini yaratan veya yeniden yaratan "bağlayıcı ve somutlaşmış bir izlemeyi" içeren "kinetik bir mevcudiyete" dönüştürür.<sup>51</sup> dördüncü yüzyılın sonlarına doğru bu görsellik denemesi, o dönemde hac ve kutsal emanetlere saygının Akdeniz dünyasının dini hassasiyetleri üzerinde sıkı bir etkisi vardı. Bununla birlikte, Cyril'in, vaftizcileri gerçek Kudüs'ü görmeye teşvik etme çabalarında, bu deneyin daha erken bir tarih için güçlü kanıtlar sağladığını öne sürüyorum.

Cyril, şeytan çıkarmayla ilgili tanımında açıkça Stoacı materyalizm ve görme teorileri çerçevesinde çalışıyor, ancak biraz farklı ve tamamen daha korkutucu sonuçları olan bir şeyi tanımlıyor. Doğrudan dokunsal teori, atomların yalnızca görülen nesnenin izlenimini bıraktığını öne sürerken, Cyril'in şeytan çıkarma açıklaması, maddi bir kalıntının kaldığını ve sertleşerek ruha yapıştığını öne sürüyor. Bakır, kalay, demir ve kurşun ruha zarar verir ve onun altın renkli dış görünüşünü karartır ve gizler; ruhu çevresiyle gerçek, katıksız duyuşal temastan ayıran bir kabuk yaratırlar. Bir kişi kirlendiğinde ve kötü niyetli görüntüleri ve aldatıcı kelimeleri algılamak (veya özümsemek) gibi basit bir eylemin bıraktığı şeytani viskoziteyle kaplandığında ne yapar?

Kudüs'ü görmeye ilişkin Kristolojik ve tarihi fikirleri göz önüne alındığında, Cyril'in şeytan çıkarmanın rolüne ilişkin tanımı kesindir. Onun için önemli olan, ruhun yüzeyindeki şeytani birikimleri kazımak ve Kutsal Şehir'deki orijinal olayların ve gelecekteki işaretlerin engelsiz bir şekilde görülebilmesini sağlamak için gerekli olan ritüel adımlardır. Protocatechesis 9'da kullandığı dil oldukça spesifik. "Gözlerin kapatılmasını" yönetir; bir duyunun (gözlerin) kapanmasını, diğer duyunun (kulakların) açılmasını. Her ne kadar bu noktaya kadar görme duyusu ile meşgul olsak da, Cyril görme duyusunu temizlemenin aracı olarak özellikle işitsel yetiyi isimlendiriyor: "İlahi metinlerden derlenen şeytan çıkarma ayinleri ilahidir."<sup>52</sup> Başka bir deyişle, Cyril burada şöyle açıklıyor: yalnızca ruhun yüzeyindeki şeytani birikimleri ortadan kaldırma görevi değil (bir anlamda şeytani bir şekilde yönlendirilen dokunsal görüş mekaniğinde oluşan hasarın tersine çevrilmesi) değil, aynı zamanda hatırlamayı teşvik eden eşzamanlı bir süreç. Ve burada kolayca gözden kaçan, teolojikleştirilmiş bir antropolojiyle karşılaştığımız Cyril, şeytan çıkarma ayininde yeniden kazanılan gömülü bir anıyı tanımlarken, kutsal Kudüs'teki ilkel Çile deneyiminin (özellikle çarpmıha gerilmenin) herkeste mevcut olduğunu ileri sürer. Kutsal metinlerden seçilen sözler (belki de Tutku sahnelerinden alıntılar) bakırı, kalayı, demiri ve kurşunu dışarı atacak ve çarpmıha gerilmenin altın anısının yüzeye çıkmasını sağlayacaktır.

Cyril, Kudüs'ün çok canlı kutsal tarihindeki, aynı zamanda her insanın somutlaşmış bir parçası olarak var olan bir dönemdeki belirli bir olaya değişiyor. Kozmogonik bir olay olarak çarpmıha gerilmenin ağırlığı, Tutku imgeleriyle birlikte insanlığın ruhuna derinden kazınmıştır; Bu ontolojik sabit, İsa'nın öldüğü günden bu yana her insanda mevcut olmuştur ve kıyamete kadar da öyle kalacaktır.

dönüş günü. Bununla birlikte, yaşamın günlük enkazı - yani gelişigüzel görüntü, düşünce ve ses yığınının yanı sıra aile geleneklerinden, teolojik savaşlardan, etnik ve kültürel özelliklerden ve dinsel farklılıklardan doğan döküntüler - Ruhun en derin girintilerinde kayboluncaya kadar bu görüntülerin üzerinde duracağım. Cyril, bu temel imgeleri ortaya çıkarmanın bir yolu olarak vaftiz öncesi şeytan çıkarma ayininin ritüel etkisine büyük önem veriyor. Daha da önemlisi, Cyril'in şeytan çıkarma ayini, İnanç İncisi ve vaftizi, Hristiyanları ve Kudüs imajını geri dönülemez biçimde Kutsal Şehir'e bağlamanın bir yolu olarak anladığını da görebiliriz. O halde aslında Cyril'in önerdiği şey, Hristiyanlara Kutsal Şehir ile son derece yakın bir ilişki sağlayan inançsal bir vaftizdir; ve Kudüs vaftizi, Hristiyanlara Çile'nin kendi ontolojik parçasının gerçek bir şekilde kurtarılmasını sağlama konusunda diğerlerini geride bırakıyor.

Sonuç olarak Cyril'in ritüel rejimi, vaftiz talimatlarında bulunan ekfrastik açıklamalarla yakından bağlantılıdır. Vaftizciye çarmıha gerilişi görmesine yardımcı olmayı amaçlayan bir tür görsel jimnastik yoluyla rehberlik eder. Vaftizci, Cyril'in talimatları ve ritüel rejimi aracılığıyla, sonunda orijinal (İncil'e ait) bir anıyı görselleştirmek için kendi görüşünü dönüştürme yeteneğini geliştirir. Daha da önemlisi, belki de bu kişi vaftiz edilip bir kıyamet kahini haline geldiğinde, bizzat Kudüs'e gidebilir ve çevreyle arzu edilen "bağlantılı ve somutlaşmış görüş"ü tesis ederek Kudüs'ü eski haline dönüştürebilir -ya da daha doğrusu geri döndürebilir. gerçek görüntü.<sup>53</sup>

Bu gerçeğe giden yol uzundur ve kişinin ruhu bir ömür boyu tehlikeye girmiştir. Yüzyıllardır Kudüs'ün yüzeyinde duran sahte imge katmanları, kişisel şeytani körlükle birlikte çalışıyor. Bu ikisi, bir Hristiyan'ın kendisini çevreleyen ortamın gerçek gerçeklerini algılamasını ve aslında deneyimlemesini engelleyen neredeyse aşılabilir bir engel oluşturur. Sonuç olarak vaftiz edilmemiş bir kişi, yalnızca şimdiki zamanın deneyiminde mahsur kalan görsel ve işitsel bir algıyla sınırlıdır. Mesih'in Çilesi gibi zaman üstü Hristiyan gerçeklikleri, bu şekilde hasar görmüş bir zihin ve ruh için algılanamaz ve erişilemezdir. Vaftiz öncesi şeytan çıkarma işlemleri, ruhun İnanç İncisini, vaftiz mührünü ve Efkariyya'yı almasını sağlar; bunların hepsi Cyril'in manevi algı olarak tanımladığı şeyi yeniden kazanmak için gereklidir. Yalnızca bu ritüeller kişinin Kutsal Şehir Kudüs'e dair engelsiz algısal deneyimini mümkün kılacaktır. Şeytan çıkarma, yanıltıcı görsel deneyimin katmanlarını soyarak ve o daimi gerçekliği yeniden yakalamak için hayati öneme sahiptir. Bu süreç, vaftizin ruhunun derinliklerine gömülü olan olay imajının ham algısal malzemesine ulaşmak için biriken birikimlerin ritüel olarak kazınmasını ve Kudüs'ü uygun şekilde uzatıp kavramak için gözlerin ve kulakların kutsal metinlere göre sıkı bir şekilde yeniden eğitilmesini içerir. . İsa'nın Çilesini Hristiyanlığın soteriolojisine doğru bir şekilde yerleştiren İncil'e ait/teolojik bir formül olan Creed, bu olayı karşılar ve artık ruha da yerleştirilebilir. Ve o kişinin görme yeteneği havadaki şeytanları fark etmeye başlayabilir.



Böyle bir ilerleme dayanıklılığı teşvik eder. Vaftizciler şeytan çıkarma prosedürünün katılığına katlanırlar. Cinsiyetlerin ayrılması gerekiyor. Erkekler beklerken bir “kar tablosu kitabı”<sup>54</sup> okumalı ya da dua etmeli ya da faydalı bir şey hakkında konuşmalıdır. Bakireler, erkeklerle karşılaştırıldığında ilahiler söylemeli veya sessizce kitap okumalıdır. Cyril, şeytan kovulanların durumundan ve gerçek prosedür sırasında elde edilecek faydalardan bahsediyor: “Zihnimizin saygı derecesinde keskinleşmesine izin verin; ruhunuzun metal gibi dövülmesine izin verin; inançsızlığın (apistia) inatçılığının, birikimler azalınca kadar örse çıkması kadar.”<sup>55</sup> Ruh, onu yakında orijinal olaylara ulaşabilecek olan gözlere yönlendirerek yenilenmiş bir güç bulur ve haç da görünür hale gelir.

#### İÇTEN PİSTİS İNŞASI

Vaftiz sürecine ilişkin düşüncemizi Alexis James Doval tarafından yayınlanan Cyril's Creed'e dayandırıyoruz:

Görünen ve görünmeyen her şeyin, Cennetin ve Yerin Yaratıcısı, Yüce Baba olan tek Tanrı'ya inanıyoruz (Catech. illum. 9.4). Ve tek Rab, İsa Mesih'te (Cat-ech. illum. 7.4), Tanrı'nın biricik Oğlu, tüm dünyalardan önce Baba'nın Tanrısı olan ve her şeyin kendisi tarafından yaratıldığı (Catech. illum. 11.21), Çarmıha gerilen, gömülen ve Cehenneme inen (Catech. illum. 4.10–11; 13.38–39; 14.3, 11, 17, 18), Üçüncü günde dirilen ve Cennete yükselen ve sağ tarafa oturan kişi Babanın (Catech. illum. 14.24) ve yaşayanları ve ölüleri yargılamak için şerefle gelecek; Krallığının sonu olmayacak (Catech. illum. 15.2).

Ve peygamberler aracılığıyla konuşan tek Kutsal Ruh'ta, Paraklit'te (Catech. illum. 17.3) ve günahların bağışlanması için bir tövbe Vaftizinde ve bir Kutsal Katolik Kilisesi'nde ve bedenin dirilişinde, ve sonsuz yaşamda (Catech. illum. 18.22).<sup>56</sup>

Bazı bilim adamları Cyril's Creed'i basitliği nedeniyle eleştirdiler. Aslında RPC Hanson, Cyril'in formülasyonunu biraz alaycı bir şekilde “ilginç özelliklerden yoksun” olarak nitelendirmiştir.<sup>57</sup> Bizim amaçlarımız açısından, sözel bir nesne olarak İman'ın içeriği kadar ilgi çekici olan İman'ın içeriği değildir. Cyril, İnanç'ı apistia'ya karşı pistis olarak nasıl nesneleştiriyor? Maddi bir nesne olarak pistis yalnızca kelimelerden oluşur. Ancak sözler, vaftiz edilmiş bir Hristiyan'ın bedenlenmiş bir parçası haline geldiklerinde, o Hristiyan'ın gözünde Kutsal Kudüs Şehri'nin görsel gerçeğinin kilidini açan bir anahtar işlevi görebilir.

Yukarıda bahsedildiği gibi Cyril pisti dar bir şekilde tanımlıyor. Talimatlarında, İnanç'ın sözlerinin bir maddiliği olduğunu öne sürüyor; vaftizcilerinin bakımı için verilen sözlerle özel bir nitelik atfederek, gizlilik ve gizlilik ihtiyacı konusunda çok spesifiktir; ezberlemenin önemini de vurguluyor. Ayrıca sözcükler asla gelişigüzel bir şekilde ihmal edilmemelidir. İnanç'ın sözleri yalnızca önemli bir söylemsel mesaj iletmekle kalmaz; onlar başlı başına saygı duyulmaya değer bir nesnedir:

tarihsel anları kozmolojik sonuçlarla sıkı ve kesin bir şekilde bir araya getiren sözlü bir şifre görevi görürler. Öneminin ışığında Cyril'in talimatının tamamını alıntılanmakta fayda var:

İnanç'ı öğrenirken ve açıklarken, yalnızca kilise tarafından size verilen ve tüm kutsal yazıların onayladığı şeyleri sahiplenin ve koruyun (ktēsai kai tērēson). . . Kelime kelime ezberlemenizi ve birbirinize büyük bir şevkle tekrarlamanızı, kağıda yazmanızı değil, hafızanıza kazımanızı diliyorum. Sadece prova yaparken dikkatli olun ki hiçbir katkımen size iletilenleri duyma şansına sahip olmasın. Bundan sonraki ömrünüz boyunca buna bir rızık olarak sahip olun; başkasını kabul etmeyin; gerçi biz de değişmeli ve şimdi öğrettiklerimize karşı çıkmalıyız; Işık meleğine dönüşen bir düşman meleği sizi yoldan çıkarmaya çalışsa bile. Çünkü biz ya da gökten bir melek size şu anda aldığınız müjdenin dışında bir müjde vaaz etse bile, ona lanet olsun.

Şimdilik sadece ben size okurken İnanç'ı (mnēmoneuson tēs pisteōs) dinleyin ve ezberleyin; böylece her makalenin kutsal metinlerinden (apo tōn theiōn graphōn peri ekastou tōn egkeimenōn) tüm yapıyı yavaş yavaş öğreneceksiniz. Çünkü iman esasları insanların memnuniyetine göre oluşturulmamıştır, ancak kutsal yazılardan toplanan en önemli noktalar, İman'ın tam ve eksiksiz bir öğretisini oluşturmaktadır. . . .

Bu nedenle dikkatli olun kardeşlerim ve şimdi size verilen öğretilere sıkı sıkıya sarılın ve "onları kalbinizin tabletine yazın" (apogra-psathe autas eis to tēs kardias umōn). Dindarlıkla onları koruyun ki, düşman kayıtsız kalanları yağmalayamaz veya bazı sapkınlar size emanet edilen sözleri çarpıtamaz (paratrepsēi). . . . Size lekesiz (aspiron) olarak teslim edilen bu İnanç Bilgisini, Rabbimiz İsa Mesih'in zuhuruna kadar saklayın.<sup>58</sup>

Cyril, bir kişi İnanç'ı ezberlediğinde, İnanç'ın sözleri, kanıtları, tanıkları ve tanıklıklarıyla birlikte vaftizin zihninde tam ve uygun bir sırayla kaynaştığında, o kişinin kendi bedeninin bir inanç kabı haline geldiğinde ısrar eder. çok gerçek, maddi ve görünür bir şekilde. Kişi, derinlere gömülmüş ve somutlaşmış inançsal gerçeği çevreleyen dış kılıf, dış korumadır. Cyril, vaftizin iç kısmını kirlenmeden korumak için içeride bulunan tüm unsurların dikkatli bir şekilde bir araya getirilmesinin gerekliliğini anlatıyor:

İlmihal konusunu sanki bir binaymış gibi düşünüyüm. Eğer [ilmihalin] yapısını bir evin birbirine bağlanmasına uygun bir şekilde birleştirirsek, böylece anlamsız hiçbir şey keşfetmezsiniz ve ev çürümez, daha önce yaşadığımız sıkıntıların hiçbirinin faydası olmaz. Ancak taş, taşı düzenli bir şekilde takip etmeli ve köşe köşeye düşmelidir; yapıdaki tüm fazlalıklar uzaklaştırılmalıdır; ve böylece tamamlanmış yapı yükselir. Bu nedenle size bir bakıma bilgi taşları getireceğim; yaşayan Tanrı'nın öğretilerini duymalısınız; yargının öğretilerini duymalısınız; Mesih'in öğretilerini duymalısınız; yeniden diriliş öğretilerini duymalısınız. Ve şu anda dağınık bir şekilde bir araya getirilen pek çok şeyin düzenli bir düzende söylenmesi gerekiyor, ancak bunlar düzenli bir sırayla bir araya getirilecek.

Ama birinciye ve ikinciye aklınızda tutarak her şeyi tek bir yapıda birleştirmeszeniz, inşaatçı inşa eder ama elinizde çürük bir bina olur.<sup>59</sup>

Cyril, inanç temeli ile onun kanıtları arasındaki uygunsuz bir uyumun, pistis'in özürlü dileme değerini tehlikeye atacağını açıklıyor:

Eğer kendinizi İman'a (pistis) sağlam bir şekilde oturttuysanız (hestēkas), kutsanmışsınızdır; Eğer inançsızlığa (apistia) düştüyseniz, bugünden itibaren inançsızlığınızı bir kenara bırakın ve kendinize tamamen güvenin. . . . Çünkü [Kutsal Ruh] ruhunuzu mühürlemeye (sphragisai) hazırdır ve yazıldığı gibi, size iblislerin titrediği o göksel ve ilahi mühür (sphragida hen tremousi daimones) verecektir: ve inandığınızda mühürlendiniz Vaadin Kutsal Ruhu ile. Ancak Kutsal Ruh ruhu sınır (dokimazei); incileri domuzların önüne dökmeyiz. Eğer öyle davranırsan, şimdi insanlar seni vaftiz edecek, ama Ruh seni vaftiz etmeyecek; ama pistis ile yaklaşırsanız, insanlar size gözle görülür şekilde hizmet edeceklerdir, ancak Kutsal Ruh size görünmeyeni bahşedecektir. Çünkü bir saat içinde büyük bir sınava (exetasisine), büyük bir savaşa geliyorsunuz; eğer lütfâ layık görülürseniz, ruhunuz aydınlanacak ve daha önce sahip olmadığınız bir güce (dinamin) sahip olacaksınız. İblisleri korkutan silahlar alacaksınız (opla phrikodē tois daimosin); ve eğer kollarınızı atmazsanız ve mühür ruhunuzun üzerinde tutarsanız, iblis yaklaşamaz; korkudan sinecek; çünkü cinler Tanrı'nın Ruhunu aracılığıyla kovulur (en pneumatik theou ekballetai ta daimonia).<sup>60</sup>

#### VAFTİZ VE İKAMET

##### KUTSAL RUHUN GÜCÜ

Bir kişi, şeytani birikimden önce mevcut olan ruhun orijinal durumunu yeniden kazandığında, Cyril o kişide görme yeteneğinin arttığından söz eder. "Beden gözüyle" net bir şekilde görmek yeterli değildir; kişinin ötesini görmesi ve orijinal olaylara doğru ilerlemesi gerekir. Böyle bir güç (dinamik), içimizde yaşayan Kutsal Ruh ile birlikte gelir ve bizzat vaftiz törenini içerir. Georgia Frank, Cyril'in Efkaristiya'nın güçlendirici etkilerine ilişkin açıklamasını zaten zarif bir şekilde tanımlamıştı. Bu ritüel aracılığıyla kişi, duyuşal deneyimin bulanık dünyasını delip geçerek maddi dünyanın ötesindeki ilahi gerçekliklere ulaşabilir. Frank, Cyril'in mistagogik vaazlarına ilişkin analizinde, Cyril'in vaftiz edilmiş bedeninin çeşitli bölümlerinin (alın, gözler, burun delikleri, ağız, kulaklar, göğüs, eller, ayaklar) dikkatli ve kesin maddi dönüşümüne ilişkin anlayışına odaklanıyor. Frank'in açıkladığı gibi, "[Efkaristiya'daki] parça parça meshedilme Cyril için önemliydi, çünkü her dokunuşta farklı bir ruhsal duygu uyanıyordu."<sup>61</sup> Cyril'in sözleriyle: "Sonra kulaklara ; İşıya'nın söylediği gibi, ilahi gizemleri hızlı bir şekilde duyabilecek kulaklara sahip olmak için: 'Rab bana duymam için bir kulak da verdi' [krş. İsa. 50:4]. Sonra burun deliklerinize ilahi yağı koklayarak şöyle diyebilirsiniz: 'Biz Mesih'in Tanrı'ya sunduğu buhuruz' [2 Korintliler]"<sup>62</sup> Ve benzeri .

Cyrl, ruhu açıklarken benzer bir algı canlanmasını anlatıyor. vaftizin nihai etkileri. Ama artık yalnızca görme duyusuyla ilgilidir:

[Kutsal Ruh'un] gelişi yumuşaktır, onun algısı hoş kokuludur, boyunduruğu hafiftir; Onun gelişinden önce ışık ve bilgi ışınları parlıyor. O, gerçek bir koruyucunun kalbiyle gelir; kurtarmak, tedavi etmek, uyarmak, güçlendirmek, teselli etmek, önce onu kabul eden adamın zihnini, sonra da onun aracılığıyla başkalarının zihinlerini aydınlatmak için gelir. Daha önce karanlıkta kalan ve aniden güneşi gören bir adamın görme yeteneği kazanması ve daha önce görmediği şeyleri açıkça görmesi gibi, Kutsal Ruh'a layık görülen kişi de ruhunda aydınlanır ve yaptıklarını insan gözünün ötesinde görür. bilmiyorum. Bedeni yerde olmasına rağmen ruhu bir ayna gibi gökleri görür. İşıya [İsa. 6.1], "Rab yüksek ve yüce bir tahtta oturuyor"; Hezekiel gibi o da "kerubilerin üstünde olanı" görür; Daniel gibi o da "binlerce ve onbinlerce" görüyor; ve küçük adam dünyanın başlangıcını ve sonunu, aradaki zamanları, kralların ardıllığını görür; kısacası henüz öğrenmediği şeyleri, çünkü gerçek aydınlatıcı yakındadır. Adam duvarların arasına hapsedilmiş; ancak onun bilgi gücü çok geniş bir alana yayılmaktadır ve başkalarının eylemlerini bile algılamaktadır.<sup>63</sup>

Ancak bu gelişmiş görsel algı, kişisel eğitim veya dindarlık için değildir.

Bunun yerine Cyrl, vaftiz edilmiş vizyonun manevi karizmasını, manevi savaşa daha geniş bir bakış açısı içeren daha kapsamlı bir şeytan bilimine çekiyor. Catecheses ad illuminados 17'de, bizzat ayın sırasında vaftizana aktarılan güce ilişkin esaslı bir açıklama sunar: "[Kutsal Ruh] ruhunuzu mühürlemeye hazırdır ve size kötü ruhların mühürleyeceği mührü verecektir. titremek, göksel ve kutsal bir mühürdür."<sup>64</sup>

Vaftiz mührü, yalnızca apotropaik gücüyle, kişiyi ruhsal görüşünü körelten şeytani birikimlerin yeniden kazanılmasından korur. Ancak Cyrl'in Catech'te açıkça belirttiği gibi. Işığım. 3, bu yeni güç (dinamik) yalnızca koruyucu değildir. Artık bir Hristiyan, şeytanla savaşıma yeteneğine ve hatta görevine sahiptir: "Günahlarınızı taşıyarak suya inersiniz, ancak lütf dileyerek, ruhunuzu mühürleyerek, artık öyle bir şey olmaz. ejderha korkusuyla tüketiliyorlar. . . . Düşman güçleriyle savaşıma yetkisini sana veriyor."<sup>65</sup>

Bu, Kutsal Ruh'un şu anda ikamet ettiği gerçeğiyle desteklenen bir otoritedir (exousia). Bu, amacını 6. bölümde tartışacağımız büyük, hesaplanamaz bir güçtür. Vaftiz edilenler, görme göreviyle görevlendirilmişlerdir. şeytani görüntüler aracılığıyla gerçek Kudüs'e. Böyle bir görevi gerçekleştirmek, üzerlerinde yapılan ritüellerden çok daha fazlasını gerektirecektir. Görsel olarak yeniden eğitim de gereklidir; onları kutsal şehirle kutsal şehirle kaynaştıracak bir yeniden eğitim.

Kısaca da olsa Kutsal Kabir'e dönelim. Bu kilise, vaftiz eğitimlerinde bir ritüel ortamı olarak kesinlikle büyük bir rol oynasa da, Cyrl'in talimatları, vaftiz edenlerin dikkatini ve duvarlarının ötesindeki fiziksel varlıklarını defalarca çekmektedir. Cyrl'in Kutsal Ruh tarafından bahsedilen yetenekleri tanımladığı gibi, bir insan

duvarlarla sınırlı, ancak "çok uzaklara uzanan bir bilgi gücüne" sahip.<sup>66</sup> Cyril, vaftiz edilenleri Kutsal Ruh'u almaya hazırlıyor, böylece vaftiz olduktan sonra her biri "insanlığın ötesini görebilecek". bilmediği şeyleri gördü. [Vaftiz edilmiş Hristiyanın] bedeni yeryüzünde olmasına rağmen, ruhu sanki aynaya bakıyormuş gibi gökleri görebilir." Başka bir deyişle, onlar da eski peygamberlerin yaptığı gibi Kutsal Ruh aracılığıyla vizyoner güç kazanacaklar.<sup>67</sup> Cyril, vaftizcilerine "ilahi güce sahip olan ilahi yazı" sözleriyle gerçek Kudüs'ü görmelerini emreder.<sup>68</sup> Cyril, bunu şöyle anlatır : kutsal metinlerdeki sözcüklere göre şeytani şeyleri zihinden kovma ve Kutsal Toprakların ilkel deneyimlerini yeniden ele geçirme gücü; Vaftizciler, Konstantin'in anıtsallığı veya Hadrianus'un zaferinin kalıntıları tarafından gizlenen gerçek Kudüs'ü nasıl göreceklerini öğrenmelidirler. Bunun yerine, şu anda Kudüs'ü kaplayan yanıltıcı yüzeyin hemen altında yatan canlı gerçeklere işaret eden, kutsal yazı dili aracılığıyla açığa çıkan kutsal yazı sözlerini, cümlelerini ve anlatılarını öğrenmeleri gerekir.

O halde, sonuçta, Cyril'in vaftiz edilmiş Hristiyanları, kişisel dindarlık için değil, ruhsal savaşa katılan kıyamet kahinleri rolleri için tasarlanmış bir görme tarzıyla meşguldürler. Dolayısıyla Cyril'in 4 Ezra (2 Esdras) ve 2 Baruch'un yazarlarıyla ve hatta Bordeaux Seyyahıyla pek çok ortak noktası vardır. Şeytani bir şekilde lekelenmiş Aelia'da kaos, yıkım ve belirsizlikten oluşan görünen gerçekliğin altında, onları serbest bırakmak için din eğitimi almış kişilerin gözlerini ve ruhlarını talep eden Kudüs'ün gerçek bir imgesi ve tarihi gizleniyor. Cyril, vaftiz eğitiminin Kudüs'ün gerçek, kıyametvari (açığa çıkaran/açığa çıkaran) vizyonunu ve vaftizcilerle duysal hakikati geri getirmeyi amaçlasa da, programında sadece görmeyi yeniden sağlamaktan çok daha fazlası var. Şeytan çıkarma ritüelleri, inanç dönüşümü ve vaftiz yoluyla duysal yeteneklerin rehabilitasyonunda Cyril, vaftizcilerin zihinlerinin ve bedenlerinin fizyolojik şeklini Kudüs için dönüştürüyor. Benzer şekilde, Kudüs'teki yoğun görsel eğitimde onlara İncil'i karaya nasıl götüreceklerini ve Kudüs'ün coğrafyasındaki yerleri bulma konusunda pratik bir eğitime nasıl gireceklerini öğretiyor. Burada gördüğümüz şey, genel vaftiz eğitiminden çok daha kapsamlı bir şeydir. Bütün bunlar Kudüslü vaftizcileri, vaftizi takip eden Hristiyanlar olarak mutlu, huzurlu bir yaşam için donatmak için mi? Vaftiz edilmiş Hristiyanların Cyril'in vaftiz eğitiminden önceki yaşamlarına benzer herhangi bir şeye geri dönmeleri imkansız olurdu. Ve Protocathechesis'teki sorgusunun ciddiyeti göz önüne alındığında Cyril, vaftiz eğitimine kimseyi kabul etmemiş olabilir.

Cyril, eğitiminde örnek vaftizcilerde kıyametvari bir görüş tarzı geliştirir; bu görüş tarzı ruhsal savaşa yöneliktir. Cyril'e göre vaftiz edilmiş bir kişinin gözleri yalnızca Kudüs'ün ilahi gerçeklerini değil aynı zamanda şeytani gerçekleri de görebilir. Vaftizcilerin gözleri Mesih'in ve O'nu çevreleyen havarilerin görüntülerine açıldıkça davranışları da buna uygun olarak değişmelidir.

bu ortaya çıkan gerçeklik - dualarda, nöbetlerde ve İncil okumalarında. Basit ama çarpıcı şahitlik etme eylemi bile belirli davranış değişikliklerine neden olur. Benzer şekilde, gözleri, Aelia'nın kafa karıştırıcı manzarasında Yunanlıların, Yahudilerin ve Maniheistlerin gözlükleri içindeki iblisleri ayırt etmeye yönelik günlük uygulamalara açıldıkça, vücutları, görüşlerindeki şeytani unsurlara tepki gösterecek ve bunlara karşı tepki verecektir. Vaftiz eğitimindeki şiddetli şeytanlaştırma ışığında Cyril'in niyetinin kesinlikle bu olduğunu iddia ediyoruz. Duyular Kudüs'ün gerçek gerçekliğini kavramak için temizlenip yeniden ayarlandığında, beden o çevreye karşı eylemlerini takip edecektir. Vaftiz onlara iblislerle savaşıma gücü verir.

Bu gücün tam olarak nasıl ortaya çıkacağını (ve gerçekten de ortaya çıkıp çıkmayacağını) söylemek imkansızdır. Belki haç işareti kadar basit bir şeyle ya da şeytani illüzyonları etkisiz hale getirmek için daha ayrıntılı bir anti-şeytani ritüelle ifade edilebilirdi - ama vaftiz edilenlerin eylemleri gözle görülür şekilde değişecekti.

O halde son olarak, yalnızca vaftiz edilmiş Hristiyanların Yeruslaim'de neyi görmek üzere eğitildiklerini değil, aynı zamanda şehirde nasıl görüldüklerini de düşünmek için durmalıyız. Kudüs'te dolaşırken şehrin daha derin gerçeklerini görerek diğer Kudüslüler ve hacılarla kaynaşıyorlar. İnsan görsel eğitimlerinin ve ilgili davranışlarının başkalarının görsel uygulamalarını etkilemek için ne kadar yayıldığını merak ediyor. Başkalarının tiyatroya, hamamlara ve sinagoga bakıp, Mesih'in yüceliği için savaşmak zorunda olduklarını gören iblisleri görmeleri ne kadar sürer?

# Kıyamet Peygamberleri ve Haç

Çarmıha Gerilmeden Kıyamete Kadar  
Kudüs'ün Şeytanlarını Ortaya Çıkarmak

Yeni mühürlenmiş Hristiyanlar Kudüs'ü tamamen farklı varlıklar olarak selamlıyorlar. İnanç'ın kalplerine kazınmış harfleri ve her harfi Kutsal Ruh'un kendisi aydınlatarak, vaftiz edilmemişlerin görebildiğinden çok daha fazlasını görme yeteneğiyle Kudüs'ün sokaklarında yürüyorlar. Kutsal Ruh, vaftiz edilenlerin gerçek Yeruşalim'i görebilmelerini sağlamak için onların duyularını dönüştürdü; çarmıha gerilmeyi yakalamak için dikkat dağıtıcı ve sahte görüntüleri delip geçiyorlar. Bu yeni görsel gerçeklikleri gördükten sonra ne yapacaklar? Cyril ne tür rehberlik sağlıyor? Bu yeni duyuşsal yetenek onların varlığını günden güne nasıl değiştiriyor? Ruhi açıdan gelişmiş bir şekilde görme yetenekleri hangi amaca hizmet eder? Cyril onların gücünün kiliseyi veya bir bütün olarak şehri nasıl etkilemesini amaçlıyor?

5. bölümde, vaftiz edilmiş Hristiyanların, başta İsa'nın çarmıha gerilmesi olmak üzere, orijinal olayları kavramak için nasıl eğitildiklerini ve ritüel olarak şekillendirildiklerini araştırdık. Bu bölümde, geliştirilmiş vizyonun ikinci bir amaca hizmet ettiği savunulmaktadır. Cyril, vaftiz edilen kişiyi, yaklaşan günlerin sonuna olan inancıyla ilgili belirli bir rolü üstlenmeye hazırlıyor; basitlik adına, Cyril bu dili kullanmasa da, bu rolü "kıyamet peygamberi" olarak adlandırıyoruz. Vaftizcilere, kendi tarzındaki kıyamet eskatolojisini öğretmek, hangi olayların, görüntülerin ve bireylerin kıyametin sonunu işaret ettiğini açıklıyor. Onun eskatolojisi, çarmıha koruyacak olan içerdeki (Kudüs'teki Mesih'in gerçek askerleri/pistoi) olarak sadık Hristiyanlardan oluşan çekirdek bir grubu işaret ediyor ve Haçın merkeziliğine inanmayan bir grup yabancı (şeytani bir şekilde lekelenmiş/apistoi) doğrudan karşı çıkıyor. haç.1 Bu karşıt grupların artık çatışmalarının doruğuna ulaşmış olması, günlerin sonunun henüz yolda olmasa da yaklaştığının sinyalini veriyor. Cyril mecazi ayrımlarla meşgul değil, gerçek çatışmalara değinen içerdeki ve dışardakiler arasındaki bölünmeleri işaret ediyor ve

günümüz Kudüs'ündeki gerilimler; yani bu dil, şehri tanımlamaya çalışabilecek rakip güçlerin veya emperyal güçlerin isimlerini vererek Cyril'in gerçek Kudüs'ünü korumaya hizmet eder. Aslında Cyril, kendi Kudüs versiyonuna yönelik olarak ele alacağımız iki tehdidi tespit ediyor: (1) Caesarea Piskoposu Acacius'un Cyril'in sürgünlerinde oynadığı rol ve (2) Julian'ın Kudüs'teki tapınağı yeniden inşa etmeye yönelik kısa ömürlü planları. Sonuç olarak, bu bölümün ana odak noktalarından biri, Cyril'in ikileştirici retorikini (içerideki ile dışarıdaki arasındaki ayrımı belirleyen) onun kapsayıcı eskatolojisinde ele almakla ilgilidir. Cyril, çağdaş çatışma ve gerilimlerdeki (yani Acacius ve Julian) düşmanlığı bu şekilde yeniden tanımlayıp derinleştirirken, vaftizcilerini ve vaftiz edilmiş Hristiyanları dinler arası şiddetin sınırına itiyor.

Akademisyenler, Catechesis ad illuminandos 15'in yüksek derecede eskatolojik içerik içerdiğini uzun süredir biliyorlar. Örneğin, iyi bilinen 11-17. bölümler, Yahudileri tapınaklarından yükseldiğinde kendisini takip etmeleri için kandıracak olan bir Mesih deccalinin, yani "harikalar" yaratan bir adamın gelişini anlatır. Oded Irshai yakın zamanda bu bölümlerin Julian'ı tanımladığını ve 362'de Kudüs'te meydana gelen ve tapınağın yeniden inşasına yönelik her türlü çalışmayı durduran depremden bir süre sonra metne eklenen bir eklemeyi temsil ettiğini savundu.2 Irshai'nin argümanları ikna edici olsa da , Şimdi, bu metin ile zengin bir kıyamet eskatolojisiyle dolu bir dersin geri kalanı arasında biraz farklı bir ilişki önereceğiz; üstelik diğer derslerde de bu dünya görüşünün kanıtları mevcut.

Catech'te Cyril'in kıyametle ilgili eskatolojisinin derinliklerinin izini sürerken. İşğim. 15 ve diğer derslerde şunları ele alacağız: (1) Cyril'in vaftizcileri kıyametle ilgili eskatolojiye aşılama stratejileri (Kıyamet peygamberleri olarak nasıl bir rol oynuyorlar?); (2) bu dünya görüşünün kendi topluluğunu (içeridekiler) hem dini (Acacius) hem de emperyalist (Julian) muhalefetle (dışarıdakiler) düşmanca ilişkilerinde nasıl organize ettiği; (3) dinler arası şiddet meselesi. Bu üç alanın her birine uzanmak için kıyametçilik, milenyumculuk, eskatoloji ve şiddete ilişkin güncel teorik kavramsallaştırmalara dönüyoruz. Bu bilim dalı, hükümet güçleriyle sıklıkla ölümcül karşılaşmalara girişen şiddet yanlısı milenyumcu hareketlerin son zamanlardaki örneklerine yanıt olarak ortaya çıktı.

Bunun göze çarpan bir örneği, 1992 yılında Teksas Waco'da Branch Davidian'lar ile ABD hükümeti güçleri olan ATF ve FBI arasında meydana gelen kanlı çatışmadır.3 Birincil kanıtları ele almadan önce, bu nedenle bu konunun kısa bir tartışmasına geçeceğiz. teorik materyal.

#### APO KALİPTİK ESKATOLOJİ: YENİ BİR BÖLÜME DOĞRU

##### TEORİK PERSPEKTİF

Catherine Wessinger, çağdaş dünyada milenyumculuk ile şiddet arasındaki ilişkiyi anlamak için yatırım yapan din araştırmaları akademisyenlerinden oluşan daha büyük bir grubun parçasıdır.4 Bu amaçla, onun özel ilgisi,



Binyılcı veya eskatolojik bir topluluğun izole edilmiş, içine kapanık ve dolayısıyla tesadüfen şiddet içermeyen bir topluluktan karşıtına, algılanan düşmanı ile doğrudan şiddete başvuran bir topluluğa dönüşmesini belirleyen faktörler.<sup>5</sup> Genel olarak, milenyum hareketlerinin, dünyaya eskatolojik bir bakış açısıyla zaten aşılınmış sosyal ve dini topluluklarda ortaya çıktığını savunuyor. Pasif (barışçıl) aktif (şiddet içeren) milenyumculuğa geçişi tanımlamak için kapsayıcı bir eskatologya içinde iki ayrı durumu tanımlıyor: "ilerici milenyumculuk" ve "yıkıcı binyılcılık."6 Wessinger bu terimleri iki kapsayıcı ve iç içe geçmiş kalıp olarak tanımlıyor . Bir topluluğu şekillendirmek için birlikte çalışan Eschaton ve kurtuluş hakkındaki düşünceler.

Her iki türde de (ilerlemeci ve felaket), kıyametle ilgili eskatoloji, bir topluluğun günlük gerçekliğini şekillendiren temel bir dünya görüşü veya dünya görüşüdür. Başka bir deyişle, dünyanın sonu anlatısı, bir topluluğun doğrusal tarihinin ana hatlarını ve içeriğini ve dolayısıyla o grubun gerçekliği kavrayışını ve kendi dünyasındaki yerini anlamasını tanımlar. Uzun bir süre boyunca toplumu meşgul eden zengin bir söylem ve ritüel faaliyet karışımı yoluyla, bu dünya görüşünü oluşturan semboller, bir topluluğun dini bilincine derinlemesine yerleşir.

Doğrusal, kutsal bir tarih, bir topluluğun günlük yaşamının parametrelerini çerçeveler ve tanımlar; onların diğer topluluklarla olduğu kadar ilahi olanla olan ilişkilerini de tanımlar. Bu ilerlemeye ilahi güçler öngörülebilir ve düzenli olarak düzenli ritüel kutlamalara ve eskatolojik bakış açılarının geçerliliğinin ve özgünlüğünün yeniden onaylanmasına müdahale eder. Cyril'in Kudüslü topluluğu örneğinde, onların eskatolojik dünya görüşleri, haç işareti (sêmeion) ve aynı zamanda bir kutsallığın diğer göstergeleri ile noktalanacak kaçınılmaz bir son zaman periyoduna doğru amansızca istikrarlı, zamansal bir ilerleme izlenimi sağlar. yakında Eschaton.

Wessinger'ın açıkladığı gibi, bir topluluğun arka planında böyle bir eskatolojik dünya görüşü var olabilir ve bu, onların tarih anlayışıyla aktif olmaktan ziyade pasif bir ilişkiye olanak sağlayabilir. İlerici milenyumculuk bu durumu çağırıştırıyor: Kapsayıcı eskatoloji, kaçınılmaz günlerin sonuna doğru doğrusal tarihsel yörüngesinde ilerleyen topluluğa yalnızca en gevşek kılavuzu sağlamak için arka plana çekiliyor. Bu şekilde ilerici milenyumculuk, grubun daha büyük sosyal ve politik düzenlerle uyumlu ilişkilere sahip olduğu umutlu ve iyimser dönemleri belirtir.

Öte yandan, ikinci durum -felaket yaratan milenyumculuk- manevi savaşın toplumu ele geçirdiği, onları şiddetli bir karşılaşmanın eşiğine ya da eşiğine ittiği baskıcı, kötümser bir insanlık ve toplum görüşünü ön plana çıkarıyor; bu çatışma sonun başlangıcını işaret ediyor. günlerin. Eskatolojik dünya görüşü veya sembolik düzen, iyiye karşı kötü, ilahiye karşı şeytani gibi ikili ayrımları öne çıkarır. Felaket yaratan milenyumculuk özellikle önemlidir.

radikal dönüştürücü faillik için yapısal potansiyeli bünyesinde taşıyan ikili bir düzeni korur. Wessinger'in sözleriyle:

Yıkıcı milenyumculuk ve ilerici milenyumculuk birbirini dışlayan şeyler değil. Bir grup bir miktar refah yaşarsa, bin yıllık krallığını inşa etmede bir miktar başarı elde ederse, felaket beklentileri azalabilir ve ilerici beklentiler ön plana çıkabilir. Ancak eğer grup "kültürel muhaliflerle" çatışma yaşarsa, eğer zulme maruz kalırsa, o zaman grup abartılı felaket beklentilerine ve paranoyaya yönelen radikal bir ikiciliğe itilebilir.<sup>7</sup>

Wessinger, radikal ikileştirmenin yıkıcı milenyumculuğun ana yönü olduğunu vurguluyor. En aşırı biçimleriyle düalist düşünce, "öteki" olarak tanımlananların insanlıktan çıkarılmasına ve şeytanlaştırılmasına yol açar. Bir hareket, eskatolojik eğilimli bir toplulukta güçlü bir Y kuşağı bilincini ifade etmeye başlarsa, o zaman bu grup, örneğin dünyanın ezici yozlaşmasını ve yakında yok olacağını vurguladığı için katı sınır işaretlemesine uymaya yönelecektir. Dahası Wessinger, böyle bir topluluğun potansiyel şiddete doğru hızla ilerlediğini açıklıyor: "Bu, radikal düalizmin beklediği ve çoğu zaman çatışma ürettiği bir şeydir. Belirli grup ve bireyleri düşman olarak tanımlıyor. Bu, savaşa katılan insanların güç durumdaki dünya görüşüdür."<sup>8</sup> Dramatik ikici bir eskatoloji olarak yıkıcı milenyumculuk, sonunda somut düşmanlara hak iddia etmeye kadar uzanır. Hristiyan terimleriyle basitçe ifade edersek, kişinin Şeytan'ı, deccal'i ve onların takipçilerini ölümcül düşmanları olarak gösterdiği senaryolu/kutsal metinlere dayanan bir dünya görüşünü canlandırıp hareket ederek, potansiyel bir "Deccal" eninde sonunda bu rolü doldurmak üzere kişinin görüş alanına girecektir. şeytani düşmanın.

Âhir Zaman Deccal,

VE KUDÜS

Cyril, en çok Catech'te olsa da, dini derslerinde çeşitli derecelerde milenyumculuğun hem ilerici hem de yıkıcı biçimlerini inşa ediyor. Işığım. 13 ve 15. Vaftizcilere Catech'i aşılama çabası içinde. Işığım. 13, Cyril, çarmıha gerilen İsa'ya olan inancını (pistos) sıkı sıkıya saran iyimser ve umut dolu bir kıyamet hikayesi yaratıyor. Hem Mesih'in Çile içinde çarmıha gerilişinin baskın önemine, hem de o anın ve Mesih'in çarmıhının doğasında var olan kurtarıcı güce tanıklık eden Yeni Ahit pasajlarını tanımlar. Kudüs piskoposu vaftizcilerine şehrin her yerinde "çarmıha gerilmiş İsa'yı vaaz etmelerini" emreder ve çarmıha gerilmenin kurtarıcı gücünü inkar eden herkesi reddetmeleri konusunda ısrar eder.<sup>9</sup> Cyril, Mesih'in çarmıha gerilmesinin gücüne ilişkin iddialarını desteklemek için şöyle bitirir : Catech. Işığım. 13. Mesih'in çarmıhında (çarmıha gerilen Mesih'in işareti) mevcut olan çoklu güçlerin bir açıklamasıyla birlikte. Haç, Persleri köleleştirme, hastalıkları iyileştirme, iblisleri uzaklaştırma ve farmasötiklerin güçlerini geçersiz kılma yeteneğine sahiptir.

makeia ve charms.10 Son olarak, Kudüslü Cyril, haç işaretinin (sêmeion) çok beklenen kozmolojik bir işaretle sonuçlandığını ilan eder: İsa'nın çarmıha gerilmesi ve ölümünün sembolü, O'nun dönüşünü belirtmek için geri dönecektir:

Peki onun gelişinin (parousia) işareti (sêmeion) nedir? Karşıt bir güç (dyna-mis), onu [işareti] taklit etmeye cesaret edemeyebilir. [Peygamberler] İnsanoğlu'nun işaretinin göklerde görüneceğini söylüyorlar. İsa'nın gerçek işareti haçtır. Kralın önüne parlak bir haç işareti gelir ve daha önce çarmıha gerilen kişiyi ortaya çıkarır, böylece [Mesih'e] kötü davranan ve ona karşı komplo kuran Yahudiler, [haç] görerek kabile kabile göğüslerini dövsünler. "Dövülen işte budur; o [Yahudilerin] yüzüne tükürdüğü kişi budur; bu, [Yahudilerin] bağlarla [Mat. 24:30]." . . Haç işareti, [Mesih'in] düşmanları için bir korku, O'na inanan (pisteō) ya da onu müjdeleyen ya da onun adına acı çeken dostlar için bir sevinç kaynağıdır.11

Catech iken. Işığım. 13 gelecek olasılıklardan bahsederken, başka bir yerde Cyril halihazırda gerçekleşmiş olan kozmolojik bir işareti tanımlamak için benzer umutlu ve iyimser terimler kullanıyor. Cyril, işaretin (sêmeion) ortaya çıktığı yıl II. Constantius'a hitaben yazdığı bir mektupta şöyle yazar: "Kutsal Golgota'nın üzerindeki gökyüzünde, kutsal Zeytin Dağı'na kadar uzanan ışıktan yapılmış devasa bir haç belirdi." 7 Mayıs 351'de, Pentecost'tan sadece birkaç gün önce.13 Gaspçı Magnentius'la yaşanan son sorunlar ışığında, haçın imparator için olumlu bir işaret olduğunu beyan eder. Cyril'in eskatolojik manevrası dördüncü yüzyılın ortalarında hiç de şaşırtıcı değil - Oded Irshai'nin kurnazca gözlemlediği gibi, "Hristiyanlar, yoğun Kıyamet beklentisinin 'Sıcak Zaman Dilimi' olarak tanımlanabilecek bir yere [giriyorlardı]." ", " her tarihsel olayda veya doğal afette kıyametle ilgili bir anlam bulmaya hevesli, "özellikle doğaüstü alametler ve mucizeler eşlik ettiğinde."14 Haçın ortaya çıkışı, Cyril'in savunmasız piskoposluğunun başlangıcında yararlı bir alamet olduğunu kanıtıyor. Kudüs'ün imparatorluk sarayıyla ilişkisini onaylıyoruz.15 Ancak Cyril'in kastettiği anlamı siyasi stratejiye indirgemek ileriye görememek olur. Bunun yerine Cyril, burcun birleştirici gücüne dair iyimser portresini çizerek seküler kaygıların hızla ötesine geçiyor:

[İşaret] tüm halkı aynı anda kutsal kiliseye koşmaya sevk etti, ilahi görüntü karşısında hem korkuya hem de sevince yenik düştü. Genç-yaşlı, her yaştan erkek-kadın, hatta evlerindeki odalarına kapanmış genç kızlar, yerli-yabancı, yurt dışından gelen Hristiyan ve paganlar hep birlikte sanki hep birlikte Allah'a hamd eden ilahiler söylediler. Harikalar yaratan biricik Oğul. Hristiyanların kutsal inancının felsefenin ikna edici argümanlarına değil, Ruh'un ve gücün vahyine dayandığına dair kendi duyularıyla kanıtla sahiplerdi; bu sadece insanlar tarafından duyurulmuyor, aynı zamanda bizzat Tanrı tarafından da gökten doğrulanıyor.16

Cyril'in Catech'teki topluluğuna yazdığı mektupta paralellikler görebiliriz. Işığım. 13. Haç işareti, inkar edilemez bir ilahi tanıklık biçimi olarak işlev görür. Şuna tanıklık ediyor

çarmıha gerilen Mesih'in yanı sıra "Tanrı'nın mucizeler yaratan Biricik Oğlu" gerçeği. Son olarak, Ruh'un "sadece insanlar" tarafından söylenen her türlü söz üzerindeki üstün gücüne tanıklık eder.17 Epistula ad Constantius II ve Catech. Işığım. 13, haç işaretini Kudüs'teki Hristiyanlık için (peygamberlik kutsal yazılarıyla birlikte) kozmolojik bir alamet olarak tamamlayıcı rolüyle ilan ediyor ve iyimser bir şekilde destekliyor.

Catech. Işığım. 15, başlangıçta aynı kendinden emin ve iyimser tonu sunuyor: "Mesih'in yalnızca bir gelişini değil, aynı zamanda birincisinden çok daha görkemli ikincisini de ilan ediyoruz. İlk dayanıklılığının bir göstergesidir; ikincisi ise Tanrı'nın Krallığının tacını taşır."18 Ancak Cyril, Mesih'in dönüşüyle ilgili ayrıntıları, özellikle de kutsal metinlerdeki işaretleri aktarışını anlatmaya devam ettikçe, büyüyen bir korku, Catech'in daha önceki iyimserliğini gölgelemeye başlar. ışık.13. Ders boyunca Cyril ikinci geliş Daniel 7:9-14'teki tasvirlerle, özellikle de 13. ayetle tamamlıyor: "İnsanoğlu'na benzer biri göğün bulutlarıyla geldi."19 Daniel 7:13 aynı zamanda eskatolojik teorinin de omurgasını oluşturur . ve Cyril'in bu ilmiyal dersinde eskatolojik bakış açısını oluşturmak için kullandığı diğer İncil metni olan Matta 24'teki görüntüler.20 O zaman Cyril, Catech'teki umut verici ama belirsiz tanımlamadan hızla uzaklaşıyor. Işığım. 13. İsa'nın gelecekte kıyametle ilgili beklentisinin 13'ü, Catech'te Tanrı'nın intikamcı yargısından duyulan korkuya dönüşmüştür. Işığım. 15. İkinci metinde Cyril, böyle bir kararın yakında olacağı konusunda korkunç bir aciliyet ve çaresizlik ifade ediyor. Cyril'in kendisinin ve topluluğunun sonun başlangıcına tanık olduğuna dair incelikli önerileri terörü artırıyor:

"Ve çeşitli yerlerde kıtlıklar, salgın hastalıklar ve depremler olacak [Mat. 24.7]." Bunlar zaten oldu. Ve yine, "Ve gökten gelen dehşetler ve büyük fırtınalar [Luka 21.11]." Kurtarıcı şöyle diyor: "Ve birçoğu skandala karışacak, diğerleri birbirlerine ihanet edecek ve diğerleri hâlâ birbirlerinden nefret edecek [Mat. 24:10]."21

Cyril, günlerin sonuna tanıklık eden korkutucu İncil tasvirleri sunarak terörü artırıyor; Tanrı'nın nihai yargısı ve cezası hakkında konuşurken hayal gücüne çok az şey bırakıyor. Tanrı'nın lütfuyla karşılaşmayacak olanları karakterize etmek için kullandığı kan, acı ve ıstırap tanımlarına ek olarak, metnin bu noktasında, doğruyu kötünden, kurtulmuş olanı da kötünden ayıran derin ayrımları ortaya koyuyor. cezalandırılır, içeridekiler dışarıdakilerden. Cyril, vaftize hazırlanan veya halihazırda vaftiz edilmiş olanlardan oluşan dinleyicilerine katı emirler vererek bunu hemen takip ediyor. Dinleyen herkesin yakın çevresini dikkatli bir şekilde gözlemlemesi gerekir; yaklaşan sonun işaretlerini sürekli olarak aramaları gerekiyor.22 Cyril, kendi eskatolojik dünya görüşünü kendi çevre algılarına yakma işlevi gören bir uygulama öneriyor. Onun Matta 24'teki tüyler ürpertici ifadeleri - günlerin sonunun işaretleri - çevrelerini her gün tekrar tekrar incelerken onların hayal güçlerini açacak ve sonunda hayal güçlerini açacaktır. Cyril niyetinde

Vaftizcilerin nöbetlerinde ilerlemeye devam ettikçe çevreleriyle olan algısal ilişkileri de değişecektir. Başlangıçta basit ve basit görünen Kudüs'ün çevresi, zamanla onun kıyamet eskatolojisinin hatlarını takip edecek şekilde bükülmeye başlayacak. Bu amaçla Cyril, vaftiz edilenler ve vaftize hazırlananlar için kıyametle ilgili yol göstericilerin kapsamlı bir listesini sağlamaya birkaç bölüm ayırıyor:

Çünkü bu olup bitenlerin tarihi değil, gelecek ve kesinlikle gerçekleşecek şeylerin bir kehanetidir. Biz peygamber değiliz (çünkü biz layık değiliz), fakat yazılanları [herkesin] önüne çıkarırız ve işaretler hakkında konuşuruz. Bakın neler olmuş, neler kalmış hâlâ.<sup>23</sup>

Cyril, günlerin sonunun beş işaretini sayıyor; hepsini ünlü Matthean pasajından alıyor ve açıklamasında ilerledikçe bakış açısı kararmaya devam ediyor. İlk uyarı (Mat. 24:4-5'i tekrarlar) Cyril'in içeridekiler (dürüst olanlar) ve dışarıdakiler (doğru olmayanlar) arasındaki ayrımı derinleştirme stratejisini ilerletmeye hizmet eder; İsa'nın şu uyarısından yararlanıyor: "Dikkat edin ki, kimse sizi saptırmassın. Çünkü birçok kişi, 'Ben Mesih'im' diyerek benim adımla gelecek ve birçok kişiyi yoldan çıkaracaklar."<sup>24</sup> Cyril bu uyarı için daha derin bir bağlam sağlıyor; Simon Magus ve Menander'ı "dindar sapkınlar" olarak adlandırarak, geçmişte Hristiyanları kandırmaya çalışan diğerlerinin bir modelini sunuyor.<sup>25</sup> Şeytanın, gerçek Hristiyanları doğru yol konusunda kandırma ve kafalarını karıştırma çabaları, dirilişten kısa bir süre sonra başladı. yüzyıllar boyunca da devam etmiş; Cyril, vaftizcilerin diğer sahte Mesihlerin kendi çağlarında gelmesini beklemeleri gerektiğinde ısrar ediyor. Bu sefer Eschaton'un zamanı olsa da olmasa da, hileye dayalı rakip

İkinci alamet (Mat. 24:7) savaşların başlamasıyla ilgilidir; Cyril, Romalılar ve Persler arasındaki mevcut savaşların bu kehaneti yerine getirdiğini iddia ediyor.<sup>26</sup> Üçüncü alamet (Mat. 24:7) meydana gelecek birçok doğal felaketle ilgilidir; Cyril aynı zamanda halihazırda gerçekleşmiş olan birçok felakete de işaret ediyor.<sup>27</sup> Dördüncü işaret, nefretle yanıp tutuşan birçok kişinin birbirine ihanet etmesini içeriyor (Mat. 24:10) ve Cyril bir kez daha bu fırsatı değerlendirerek ona doğru bir işaret yaptı. gerçek ve sahte Hristiyanlar, doğru ve dürüst olmayanlar, içeridekiler ve dışarıdakiler arasındaki ayrım çizgileri. Cyril, bu tür ayrımlar oluşturmanın ötesinde, basit çatışma ve çekişme gerçeğinin sonun başlangıcına işaret ettiğini beyan ediyor. Dini düşmanlıkların giderek görünür hale gelmesiyle Cyril, kıyametin potansiyel olarak şiddet içeren bir işaretini kolaylıkla iddia edebilir: "Eğer piskoposların piskoposlara karşı, din adamlarının din adamlarına karşı, insanların kan alınana kadar insanlara karşı olduğunu duyarsanız, bunu yapmayın. rahatsız olmak. Çünkü bu kehanet edilmiştir. Olan bitene değil, yazılmış olmasına dikkat edin."<sup>28</sup> Beşinci işaret (Mat. 24:14) Hristiyan mesajının evrensel erişimiyle ilgilidir; Cyril dersleri boyunca Hristiyanlığa geçen çok sayıda nüfustan bahsediyor. Catech'te. Işığım. Örneğin 16.22'de Cyril, tüm Filistin'in ve Roma'nın

İmparatorluk Hıristiyanlarla doldu; Hintliler, Gotlar, Samiriyeliler, Morolar, Libyalılar ve Etiyopyalılar arasında da büyük Hıristiyan nüfus var. Bu beş işaretten Cyril, seçilmişleri baştan çıkarmak amacıyla Yerusolim'i sular altında bırakacak sahte mesihlerin ve peygamberlerin ortaya çıkışına büyük önem veriyor. Bu, dördüncü işaretle (kutuplaşan dini düşmanlığın artması) Cyril'in halk arasında derin ayrımlar yaratmaya olan bağlılığını ortaya koyuyor. Bildiğimiz gibi bu, felaketle sonuçlanan milenyumculukta önemli bir faktör.

Catech'te. Işığım. 15, Cyril, Catech'in her şeyi kapsayan, iyimser imgelerini tamamen terk ediyor. Işığım. 13 ve bunun yerine sıkıntı dönemini (thlipsis) tanımlamaya dönüyor.29 Eğer bu zaman yaklaşıyorsa -Mesih'in dönüşünden önceki acı ve eziyet dönemi- o zaman vaftiz edilen kişi Şeytan'ın kendisini ve Kudüs'teki deccal'i tanımayı öğrenmelidir. Bir kez daha, bu iki düşmanı bulmak (ve olası tespit etmek) için devam eden arayışta vaftizciler, Cyril'in tanımladığı ayrımı gerçekleştirip gerçeğe dönüştürüyorlar: Vaftizler, onları yanıltmaya çalışacak kişileri aramaya devam ederken, onları yanıltmaya çalışan bir uygulamaya giriyorlar. çevrelerindeki nüfusu ikiye böler; her biri vaftiz eder ve ilahiye karşı şeytani, doğruya karşı haksız, dürüstte karşı aldatıcıyı organize eden ve kanıtlayan farklılıkları ve farklılıkları işaretler. Tekrarlanan yargılama eylemleri, hem yerel hem de yerel ötesi popülasyonları organize eden bir dizi ikilik üretir; bunların tümü, Benlik ve Öteki arasındaki birincil bölünmeyi haritalandırır. Bunu akılda tutarak, Cyril'in vaftiz edilmişleri, şu anda Yerusolim'i ve cemaatini sular altında bırakan Mesih'in aldatıcı düşmanlarına karşı tetikte olmaları konusunda uyarması anlamlıdır; birçok insan Mesih olduğunu veya gerçek Mesih'i tanıdığını iddia edecek.30 Bu erkekler ve kadınlar, arkadaşları ve ailelerinin yanı sıra yabancılara da hararetle din propagandası yapacaklar. İnsanlar, gerçek İmanla tam olarak aynı fikirde olanlar arasından güvenilir arkadaşlar seçmek için çaba göstermelidir. Cyril, öğrettiği doktrinden en ufak bir sapmanın ölümcül olabileceğini söylüyor; Şeytan en küçük itikad ihlalinde faydalanabilir. Şeytan, "işaretlerini ve yalancı mucizelerini" kullanarak, anlık bir sapkınlığı kışkırtıcı sapkınlığa dönüştürebilir.31 Bir zamanlar kolaylıkla teşhis edilebilen uzak dini çekişmeler alanı ve hatta Kudüs'ün dış sokakları için ayrılmış olan sapkın tezahürler, artık daha da yakına gelmiştir. Ev; bir komşu, yakın bir arkadaş ya da bir cemaat arkadaşı, Kudüs kilisesinin göbeğine zararlı zehrin enjekte edilmesi için mükemmel bir araç olabilir:

Daha önce sapkınlar ortadayken, şimdi kilise gizli sapkınlarla dolu. Ve böylece insanlar gerçeklerden uzaklaşıyor ve kulakları kaşınıyor.

Bu konuşma ikna edici mi? Herkes keyifle dinliyor. Konuşma herhangi bir dönüşe yol açıyor mu? Hepsi yüz çeviriyor. Birçoğu ortodoks kelimelerden uzaklaştı. Aksine iyiyi tercih etmek yerine kötüyü tercih ederler. Mürted burada ve düşman bekleniyor. Zaten belli bir dereceye kadar [düşman] öncüsünü göndermeye başladı, böylece [avının peşinden] kovalamaya hazır bir şekilde varabilirdi.

Ruhunuza bakın ve ruhunuzu koruyun. Kilise artık sizden önce suç duyurusunda bulunuyor.

yaşayan Tanrı; bu gerçekleşmeden önce kilise size deccal'in planlarını bildirir. Bu durum yaşamınız boyunca başınıza gelecek mi, bilmiyoruz. Ancak bunların önceden bilgilendirilmesinde fayda vardır.<sup>32</sup>

Eskatolojik aciliyet Cyril'i bu şekilde öğüt vermeye zorluyor. Kafirler tüm topluma bulaştırmak için uygun anı bekliyorlar; şu anda bile kilise ve topluluk içindeki cemaatlerin arasında gizlenmiş olabilirler.

Sorun elbette düşmanın artık kendini nasıl gizleyeceğini bilmesidir. Cyril'in, dinleyicileri yanlarında duranlara endişeyle bakmaya zorlayan sözlerinin gücünü hayal edebiliyoruz, Cyril şöyle soruyor: "Kalp kurnazlık yaparken, dudaklar sık sık öpüşmez, yüz gülümser ve gözler neşesini açığa vurmaz. ve adam kötü sözler söylemeye hazırlanıyor?"<sup>33</sup> Cyril'in açıkladığı gibi, eğer bir cemaat safça böyle bir kişiye güvenirse ve o kişiyi aramıza katmayı seçerse, cemaatin eylemleri tüm Kudüs'ün Hristiyan inancını baltalayabilir. -mite topluluğu inşa etmek için titizlikle çalıştı. İsa'nın geri dönüşünün her an gerçekleşebileceği göz önüne alındığında, topluluğun bu tür tehditlere karşı kendini savunmak için kendi etrafında sıkı bir koruyucu ağ oluşturması gerekiyor. İsa'nın dönüşüne kadar içeridekileri yağmacı dışarıdakilerden korumak için açık bir sınırı korumalı ve uygulamalıdır; Mesih nihayet geldiğinde herkesi yargılamaya gelecek, doğruları ödüllendirecek ve doğru olmayanları cezalandıracaktır.

İçeridekiler ve dışarıdakiler arasında kesin bir sınır çizen Cyril, John Chrysostom'un Adversus Judaeos vaazlarındaki çabalarına benzer şekilde kendi kendini denetleyen bir ortamı teşvik ediyor. Chrysostom gibi, Cyril de Eschaton'un habercilerinin korkutucu portrelerini yaparken, 1. Yuhanna'nın sahte mesihler, sahte Mesihler ve deccal hakkındaki uyarılarını yansıtırken, vaftizcilerini cemaat sınırlarını koruma ihtiyacını ortaya koyan üzücü görüntülerle çevreliyor. Ancak bu imgeler kolaylıkla düşman olarak tanımladığı herkese karşı aktif şiddetin desteklenmesine de dönüşebilir. Yukarıda tartışıldığı gibi Catherine Wessinger, radikal ikileşmenin, yıkıcı milenyumculuğun temel özelliklerinden biri olduğunu savunuyor. Nüfusları yalnızca farklılık veya mesafeyi tanımlamayan, daha ziyade çatışma ve mücadeleyi tanımlayan ikili bir organizasyon halinde organize eden Cyril, vaftiz edilenleri dış dünyayla kırılğan bir ilişkiye yerleştirir. Cyril'in vaftizcilerinin geçici bir yumuşamadan aktif şiddete geçmek için ihtiyaç duyduğu tek şey küçük, hatta ihmal edilebilir bir katalizör.

Cyril'in Catech'teki eskatolojik bakış açısının aniden yoğunlaşmasını ne açıklayabilir? Işığım. 15? Catech'te ilerici milenyumculuktan yükselişi nasıl olabilir? Işığım. 13 Catech'teki felaket milenyumculuğuna. Işığım. 15 toplumun günlük sosyal dinamiklerini nasıl etkiliyor? Cyril'in vaftiz ve cemaatin mahremiyetine bu kadar keskin bir kıyamet eskatolojisi (özellikle de dışarıdakilere karşı kaçınılmaz olarak düşmanca, savunmacı bir bakış açısı üretebilecek bir eskatoloji) getirmesini nasıl açıklayabiliriz? Cyril diğer derslerinde bu konudaki kesin inancını beyan ediyor:

Kudüs'ün Mesih'in dönüş yeri olacağı; şehrin önemini anlatıyor ve Eschaton'daki rolünü Kudüslülerin bir görevi olarak sunuyor. Sadece burada Catech'te. Işığım. Ancak 15'te Cyril aslında İsa'nın dönüşünden hemen önceki çağ hakkında yazıyor. Burada korkudan kaynaklanan bir aciliyete yenik düşüyor; İsa seçilmişlerine kurtuluş getirmek için geri dönmeden önce Kutsal Şehri parçalayacak ve potansiyel olarak yok edecek karanlık bir çağdan bahsediyor. Üstelik eğer dinleyicileri dikkatli olmazsa, Deccal'in gelip Kudüs toplumuna bulaştıracığı bir zaman diliminin gelebileceği konusunda da uyarıyor.

Catech arasındaki eskatolojik fark. Işığım. 15 ve kateşetik derslerin geri kalanı (özellikle Catech. illum. 13'ün tamamı) elle tutulur şekildedir. Bu derste, yaklaşmakta olan zulüm hissi, Cyril'i içeridekiler ile dışarıdakiler arasındaki ikili yapıyı ortaya çıkaran acil uyarılar yayınlama konusunda cesaretlendirdi; ayrıca güçlü ve şeytani düşmanlarla halihazırda başlamış olabilecek bir çatışma konusunda da uyarıyor. Kıyamet eskatolojisinin ağırlığı Catech'te çok daha fazladır. Işığım. 15 ayrıca: Daha önce tasvir ettiği günlerin sonuna ilişkin parlak, iyimser görüntüler önemli ölçüde karardıkça, Mesih'in geri dönüşünün sevinci üzerinde çok daha az duruyor. Bunun yerine, önceki yargı ve ceza çağıyla ilişkilendirilen terör ve endişeye odaklanıyor. Dahası, Cyril'in imgelemine yoğun, boğucu bir kötümserlik giriyor ve Benlik ile Öteki arasında keskin ve amansız bir ayırım oluşmasına yardımcı oluyor. Varsa, bu değişimin nedeni ne olabilir?

Robert D. Baird, din tanımında "nihai ilgi" terimini kullanır: Nihai ilgi olarak din, belirli bir kişi veya grup için evrendeki her şeyden daha önemli olan hedefi, dürtüyü veya prensibi tanımlar. 34 Wessinger, Y kuşağı gruplarının ardındaki şiddet içeren dürtüden bahsederken bu ifadeyi ödünç alıyor. Felaketli milenyum kuşağı grupları, topluluk ve liderleri kültürel rakiplerle çatışmalarla karşılaşmadıkları sürece, Wessinger'in "tekrarlanan onaylamama"<sup>35</sup> olarak tanımladığı gibi, sıkıntı ve son zaman hakkındaki inatla belirsiz öngörülerini sürdürebilirler. Bir grubun nihai hedefe ulaşma konusunda umutsuzluğa kapıldığı, zulmün devam ettiği veya engellerin olduğu bir durum, grubun nihai kaygıdan vazgeçmesine yol açmayacaktır. Aksine, bu tür zulüm veya engeller, "Y Kuşağı grubunun ikiliğini ve güçlü ve şeytani düşmanlarla bir çatışmaya hapsolmuş olma algısını" cesaretlendiriyor.<sup>36</sup> Wessinger şöyle açıklıyor:

Grup üyeleri, hedeflerinin başarısı konusunda umutsuzluk noktasına itilirlerse, nihai kaygılarından vazgeçmeyecekler, bunun yerine onu korumak için umutsuz eylemlere başvurmaya motive olacaklar. Zulme uğradığını hisseden felaketle sonuçlanan Y kuşağı grubu, sonun tarihini yaklaştırabilir. Bu tür gruplar olaylara tepki olarak teolojilerinde ve eylemlerinde ayarlamalar yaparlar. Halihazırda tehlike altında olan bir nihai kaygıya sahip olmak, radikal ikici bir dünya görüşüne sahip olmak ve suç sırlarını saklamak gibi grup içi faktörler, felaketle sonuçlanmış bir Y kuşağı grubunun üyelerini son derece hassas hale getirebilir, böylece asgari düzeydeki kültürel muhalefet bile bir suç olarak görülecektir. zulüm.<sup>37</sup>



## 182 Kiril ve Kudüs

Wessinger'ın nihai ilgi kavramını kullanması, Cyril'in Catech'teki kıyamet eskatolojisindeki ciddi değişimi anlamak için ikna edici bir araç sunuyor. İşğim.

15. Geriye böyle bir değişimin katalizörünü ortaya çıkarmak kalıyor. Cyril'in hayatında, eskatolojik bakış açısındaki kararın değişimi açıklayacak gerekli ciddiyete sahip ne olabilir? Cyril'in ani, sonuçta koruyucu, dualistik ifadelerini açıklamaya ne yardımcı olur: örneğin içeriden gelene karşı dışarıdaki, maneviyata karşı şeytani (ya da iblis güdümlü), haklıya karşı haksız? Aşağıda Cyril'in sürekli sürgünlerinin Catech'teki değişiklikleri açıklayabilme ihtimalini ele alacağız. İşğim. 15.

### BİRÇOK SÜRÜNÜN PİŞKOSU

Jan Willem Drij-vers'e göre Cyril, piskoposluk makamına Acacius'un himayesi altında muhtemelen 350'de, aslında belki de 351'in ilk aylarında gelir.<sup>38</sup> Cyril'in seçilmesiyle ilgili tartışmaların ayrıntılı olarak tartışılacağı yer burası değil . piskopos olarak; Cyril'in piskoposluğunun ilk döneminde Acacius ile Cyril arasında var olan herhangi bir iyi ilişkinin, Cyril'in Kudüs'e yönelik emelleri netleştikçe çok hızlı bir şekilde dağıldığını söylemek yeterli olacaktır.

Acacius çok geçmeden denizin kontrolünü yeniden ele geçirmenin bir yolunu aramaya başlar. Sezaryenin uzun süre beklemesine gerek yok.

354 veya 355'te Kudüs ve çevresi korkunç bir kıtlık çekiyor, bu da yoksulların Cyril'e yardım için yalvarmasına neden oluyor. Metinsel kanıtlara göre saf piskopos, kıtlıktan muzdarip olanlara yiyecek satın almak için Konstantin tarafından Macarius'a verilen bir elbiseyi satar; imparatorun kiliseye hediyesi daha sonra bir sahne sanatçısı tarafından takıldığında fark edilir. Bu, Acacius ve piskoposluk çevresinin, muhtemelen 357 civarında, Aelia'nın genç piskoposunu tahttan indirmesi için bir bahane sağlıyor.<sup>39</sup> Cyril, iki yıl boyunca, kilise mülklerinin uygunsuz bir şekilde satılması konusunda suçluluğunu veya masumiyetini belirlemekle görevlendirilen Filistinli piskoposlardan oluşan bir sinodun huzuruna çıkmayı reddediyor. . Sonunda gıyaben tahttan indirilir ve Eleutheropolis'li Eutychius onun piskoposluk rolünü devralır.

Sonrasında Tarsus'ta Silvanus'un koruması altında yaşayan Cyril, uğradığı haksızlıklar nedeniyle laik bir yargıç huzurunda duruşma yapılması için II. Constantius'a başvurur. Eylül 359'da nihayet Seleucia'daki bir toplantı sırasında dinlenildi. Doktrinsel konuların yanı sıra görevden alınan diğer piskoposların davalarındaki usulsüzlükleri de tartışacak olan sinod, Cyril için şaşırtıcı derecede ideal bir düzenleme olduğunu kanıtlıyor. Cyril, Silvanus'la olan ilişkisinde kendisini, şu anda Filistin'in dışında bulunan, benzer düşüncelere sahip eşcinsellerden oluşan yeni bir ağın parçası olarak buluyor. Akasya partisi geçici olarak görevden alınıp aforoz edildiğinde, Cyril herhangi bir itirazla veya daha fazla gecikmeyle karşılaşmadan yeniden göreve getirilir ve başka sorunlar ortaya çıkana kadar Kudüs piskoposu olarak çok kısa bir süre dinlenmeyi başarır.<sup>40</sup>

Acacius, Cyril'in kilise mülklerinin satışındaki iddia edilen rolünün hikayesini anlatmak için doğrudan II. Constantius'a gider. Elbette gereken tek şey bu: Sürgün emri

imparatorun kendisi tarafından verilir. Cyril evine yerleşme şansı bulamadan 360 yılında Konstantinopolis Konsili tarafından bir kez daha tahttan indirilir.<sup>41</sup> Ancak sürgünü uzun sürmez. Constantius'un ölümü, Julian'ı tüm kiliseyi kasıp kavuracak bir saltanat için tahta çıkarır. Başlangıçta bu, sorunlu piskoposumuz için olumlu bir alamettir. Geçtiğimiz on yılın çoğunu Kudüs'ten çok dışında geçirmesine rağmen Cyril, sadık bir topluluk bulmak için 361'de geri döndü. Drij-vers'e göre, "Irenaeus'un en ufak bir direnişle karşılaşmadan kendi yetkisini Cyril'e devretmiş gibi görünmesi nedeniyle Cyril, Kudüs halkı arasında popülerdi"; Cyril'in piskoposluk makamında, daha sonra Kudüs'ün konumunu inşa etme görevine yönelirken, onlar, Cyril'in piskoposluğunda "sağlam bir güç temeli" sağlıyorlar.<sup>42</sup>

Catech'i dikkate alırsak ilgi çekici olasılıklar ortaya çıkıyor. Işığım. 15'i Cyril'in 359 ya da 361'deki dönüşünden sonra teslim edilmiş olabilir. İster iki ister dört yıllık sürgünle uğraşalım, Cyril'in Kayserya'daki piskoposluk otoritesine ve nüfuz miktarına karşı ihtiyatlılığını geliştirecek zamanı olmuştur. Acacius, Kudüs topluluğu üzerinde yerleşmeyi başarmıştır. Hangi din adamları (rahipler, şeytan kovucular ve diyakozlar) artık Cyril'in dini teşkilatında Akasya'nın vekilleri olarak hizmet ediyor? Cyril, topluluğundaki herkesin Kutsal Kudüs Şehri'ndeki Hıristiyan kimliğine ilişkin görüşüyle uyumlu olduğundan emin olabilir mi? Her ne kadar Drijvers tüm derslerin aynı yıla ait olduğu önerisine sıcak baksa da, bunların yıldan yıla verilmesi ve dolayısıyla değişiklik ve güncelleme damgası taşıması ihtimalini de göz ardı etmiyor. Aslında dersler, el yazması notlara göre verildikçe kısaltılarak kaydediliyor; Taslak talimatları, Cyril'in geçici bir sunum tarzına güvendiğini gösteriyor. Bazıları derslerin dördüncü yüzyılın sonlarına kadar yayınlanmamış olabileceğini ve bu nedenle ders notlarının bu noktaya kadar sabit, kapalı bir metin olmadığını öne sürdü. Cyril'in derslerinin metinsel yapısının bu şekilde okunması, onun dünya görüşünde Kudüs merkezli kıyamet eskatolojisinin gelişimini incelemeye başladığımızda bir dizi olasılığın önünü açıyor. Dolayısıyla her iki olasılık da akla yatkındır: ya Catech. Işığım. 15, orijinal olarak 350'deki derslerin geri kalanıyla birlikte verildiğinde ve daha sonra sürgün(ler)den dönüşünde Cyril bunu düzelttiğinde (yani, ileriden felakete doğru eskatolojiyi yoğunlaştırırken) iyimser bir eskatolojik içerik taşıyor (ilerlemeci milenyumculuğun bir türü) ) veya Catech. Işığım. 15, sürgününden sonra tamamen yeni bir kompozisyon olarak, Cyril'in uzun süredir Akasyalıların kontrolü altında olan topluluğunun refahına ilişkin uyarısını tamamen yansıtır.

Aşağıda ikinci olasılığı ele alacağız: Cyril'in Catech'i teslim etmesi. Işığım. 15 ya 359'daki ilk sürgününden ya da 361'deki ikinci sürgününden döndükten kısa bir süre sonra. Cyril'in, kendisinin yokluğu sırasında başka bir piskoposluk gücünün kendisini (veya kendilerini) Kudüslü topluluğuna derinlemesine dahil ettiğine dair endişesi, felaket niteliğindeki milenyumculuğa geçişi başlatır. onun düşüncesinde. Buna cevaben Cyril, bu ilmi halde tartıştığı bir dizi adımla topluluğu üzerindeki kontrolü yeniden ele geçirmenin bir yolunu tasarlıyor. Her şeyden önce ve zaten sahip olduğumuz şey

tartışıldığında, vaftiz edilenlere ve vaftiz edilenlere cemaate, Kudüs'ün daha geniş yerel nüfusuna ve imparatorluğun daha da genişleyen yerel ötesi nüfusuna açıklayıcı bir düzen empoze etmenin bir yolunu sağlamak için radikal ikilileştirici imgeler yaratıyor; İnsanları kesinlikle şu koordine edici ikiliklere göre düzenler: Doğruya karşı doğru olmayan, Ortodoksa karşı heterodoks, ilahi olana karşı şeytani, içeridekine karşı dışarıdaki ve benliğe karşı öteki. Dualizmleri adlandırmak önemli bir ilk adımdır. Ancak Cyril, durumlarının vahim doğasının altını çizmek için hızla bunun ötesine geçiyor: yalnızca günlerin sonu yakın olmakla kalmıyor, belki de zaten yolda, aynı zamanda o döneme bağlı yürek parçalayıcı bir şeytanlık artık kesinlikle üzerlerine çöküyor. Cyril, 2 Selanikliler 2:3-10'daki kehanet niteliğindeki sesin doğrudan dinleyicilerle konuşmasına izin veriyor:

O zaman biri size, "İşte Mesih burada" ya da "İşte orada" derse; inanma. Kardeşlere duyulan nefret, Deccal'e yer açar; Çünkü şeytan, gelecek olanın onlara kabul edilebilmesi için, halk arasındaki ayrılıkları önceden hazırlar. Ama Tanrı, Mesih'in burada ya da başka bir yerde hizmetkarlarından herhangi birinin düşmana koşmasını yasakladı! Bu konuyla ilgili yazan Elçi Pavlus, açıkça bir işaret verdi: Çünkü önce sapkınlık gelmedikçe ve günah adamı, cehennemim oğlu, karşı çıkıp kendini yüceltmedikçe o gün gelmeyecektir. Tanrı denilen ya da tapınılan her şeye karşı; böylece Tanrı'nın tapınağında oturarak kendisinin Tanrı olduğunu gösterir. Henüz yanınızdayken bunları size söylediğimi hatırlamıyor musunuz? Ve şimdi, kendi mevsiminde ortaya çıkıncaya kadar neyin kısıtlandığını biliyorsunuz. Çünkü kötülüğün gizemi zaten işe yarıyor; şimdi onu dizginleyen tek şey o yoldan çekilene kadar var. Ve o zaman, Rab İsa'nın ağzının soluğuyla öldüreceği ve gelişinin parlaklığıyla yok edeceği kanun tanımaz kişi ortaya çıkacak, hatta gelişi tüm gücüyle Şeytan'ın işleyişinden sonra olan kişi bile. belirtiler ve yalan harikalar ve yok olanlara yönelik her türlü haksızlık aldatıcılığıyla.<sup>43</sup>

Her ne kadar Cyril kesin olarak son günlere girdiklerini beyan etmese de, 2 Selanikliler 2-10 içinde bulundukları durumu öyle bir çerçeveliyor ki, vaftizciler artık normal doğrusal zamanın göstergesi olan dini çekişmeler arasında bir uçurumun üzerinde yalpalıyor, her ne kadar artmış olsa da. ve tehlikeli ve eskatolojik sıkıntı dönemi (thlipsis).<sup>44</sup>

Sıkıntıcı eskatoloji, dini bir topluluğun etrafına görünmez ama aşılmaz duvarlar inşa etmenin etkili bir yoludur; bir liderin takipçileriyle olan bağıını yalıtırken cemaatçileri dış dünyadan ayırır. Bu aynı zamanda dikkati kişinin eksikliklerinden başka yöne çekmenin de etkili bir yoludur; bu konuya aşağıda döneceğiz. Mantık, deccali (ya da deccalileri) retorikte ne kadar ayrıntılı ve korkutucu hale getirirse, gerçekte dış rekabeti de o kadar tehdit edici hale getirir. Dünyayı doğru ve yanlış, ilahi ve şeytani, içeridekiler ve dışarıdakiler şeklinde basit bir yapıya bölmeye yönelik musibetçi toplantı çılgılığı giderek artıyor

Dini (veya Cyril'in durumunda piskoposluk) rekabet tehdidi yoğunlaştıkça, bu ses daha yüksek sesle ve daha ısrarcı bir şekilde artıyor. Potansiyel sıkıntı tehlikesi, vaftiz edilmişlerin, kıyamet kahinleri olarak, bölücü ikiliklerin ilk kabulünün ötesine geçmelerinin önemini altını çizmeye yardımcı olur; cemaat içinde şüphelenebilecekleri kişilerin ruhi doğasını test ederek, ruhi ayırt etme uygulamasıyla daha fazla meşgul olmaları gerekir. Aldatıcı, sefil ruhları ayırt etme görevi zorunludur. Cyril üstü kapalı olarak 1 Yuhanna 4'e işaret ediyor; bu metin, dinleyicilere topluluğun diğer üyelerini test etme talimatı veriyor:

Sevgili arkadaşlar, her ruha inanmayın, ama Tanrı'dan olup olmadıklarını görmek için ruhları (dokimazete ta pneumata) sınavın; çünkü birçok sahte peygamber (pseudoprophetai) dünyaya yayıldı. Tanrı'nın Ruh'u'nu bununla tanıyorsunuz: İsa Mesih'in bedende geldiğini itiraf eden her ruh Tanrı'dandır ve İsa'yı itiraf etmeyen her ruh Tanrı'dan değildir. Ve bu, geldiğini işittiğiniz deccal'in ruhudur; ve artık zaten dünyadadır.<sup>45</sup>

Cyril'in topluluk içinde gizlenmiş aldatıcı ve başıboş ruhlara dair tekrar tekrar yaptığı göndermeler bu pasaja bağımlı olduğunu akla getiriyor. Catech'te. Işığım. 4, benzer şekilde Cyril, bir ışık meleği gibi görünerek aldatma niyetinde olan Şeytan'ın geleceği konusunda uyarıyor; aynı zamanda topluluk içinde Mesih'i arayanları yoldan çıkarmak isteyen Deccal'in gelişinden de endişe duymaktadır. Sonuç olarak, Cyril dinleyicilerini Mesih'i zihinlerinin gözleriyle görmeye ve Mesih'in kutsal yazılardaki canlı sözlerini duymaya yönlendirir: "Dikkat edin, kimse sizi aldatmasın" (Markos 13:5; Matt. 24:4); Kutsal Yazılara eşlik eden şu sözleri eklemekten önce Mesih'in bu emrini üç kez tekrarlıyor: "Çünkü benim adıyla 'Ben Mesih'im' diyen birçok kişi olacak ve birçok kişiyi saptıracaklar."<sup>46</sup> Oldukça açık bir şekilde belirttiği gibi, bunlar sadece basit şeyler değil. İncillerde kayıtlı sözler değil, kehanet. Catech'in sonunda. Işığım. 4'te Cyril, vaftizcilerine bu kehanetin hangi kısımlarının daha önce gerçekleştiğini belirlemelerini emreder: Başka bir deyişle, kaç aldatıcı Kudüs'teki cemaate üye olduklarını iddia ederek ve bu süreçte Kudüs kilisesinin ruhunu dönüştürmeyi başarmıştır? Mesih'in dinleyicilerin kendilerini aldatmaya karşı korumaları yönündeki emrinde, Cyril'in dinleyicilere karşılaştıkları kişilerin ruhlarını sınamaları yönünde talimat verdiğini varsayabiliriz. Bir kişinin gerçek niyetleri ve motivasyonları (zihnin ruhu) görünmezdir; Cyril'in uyarıcı sözleriyle: "Kalp kurnazlık kurarken ve adam kötü sözler söylemeye hazırlanırken dudaklar sık sık öpüşmez mi, yüz gülümsemez mi ve gözler neşesini açığa vurmaz mı?"<sup>47</sup> Bu nedenle, Şeytan'a ve deccal'e bağlılık, gerçek Hristiyanları çoğu zaman aldatabilir. Kutsal Ruh'un kuşatıcı gücünü üstlenmeye hazırlananların, aralarında aldatıcı bir ruhu saklamaya çalışan kişileri ortaya çıkararak veya ortaya çıkararak onlara karşı mücadele etmesi bir görevdir.

Cyril, şu anda olup bittiğine dair şüphelerini anlatırken durumlarının aciliyetini iki katına çıkarıyor: çoğu kişi gerçek yoldan sapmıştır.

irtidat zamanı yaklaşıyor. Başka bir deyişle, çok sayıda birey zaten Mesih'in gerçek mesajından sapmıştır: "Daha önce sapkınlar belliydi; ama şimdi kilise gizli sapkınlarla dolu."<sup>48</sup> Bu durum vaftizcilerin kendilerini koruma ihtiyacını artırıyor ve bunu yapabilmek için de etraflarındakilerin, yani onların gerçek niyetlerini bilmeleri gerekiyor. Cyril'i dinlemek, başkalarının içsel ruhlarını (yani teolojik bağlılığı) nasıl ayırt edeceğini öğrenmesi gerekir. Bu durumun ışığında Cyril, vaftizcilerin Şeytan'ın ve Deccal'in aldatma belasının topluluğa ne ölçüde sızdığını belirlemeleri gerektiğinde ısrar ediyor.

1. Yuhanna'nın metni ruhları sinamanın temel temelini ve ilkelerini sağlar ve Cyril'in aklında kesinlikle bu metin vardır. Bununla birlikte Cyril, eskatolojik imgelemine, radikal ikileştirici dilini ve ruhları sinama yetkisini geliştirmede daha fazla rehberlik sağlamak için benzer erken Hristiyan edebiyatının geniş bir yelpazesinden yararlanmaktadır. Örneğin, Didache, Hristiyan bir topluluğu aldatmaya çalışan, başıboş dolaşan sahte peygamberlere karşı uyarıda bulunur. Bu tehlikeyi önlemek için bir topluluğun peygamberin ziyaretini iki güne sınırlaması gerekir; eğer üç tane isterse, o kesinlikle "ruhuyla konuşmayan", bunun yerine toplumda yıkıcı bir dayanak noktası kurmayı arzulayan sahte bir peygamberdir.<sup>49</sup> İlginçtir ki, sinama teması Didache'de de mevcuttur; "Ruh'la konuşan" peygamberler ne yargılanacak ne de yargılanacaklardır. Hermas Çobanı'nın yazarı, bir peygamberin içinde ikamet eden ruhu açısından aynı ikici yapıyı yansıtır - gerçi ikisi arasındaki ayrımı inşa eden çok daha fazla ayrıntı vardır.<sup>50</sup> Metin burada da Hristiyanların Hristiyanlara katılmasının gerekliliğini tartışır. ruhların testini uygulayın. Şeytanın dünyevi ruhuyla dolu olan sahte peygamber, Hristiyan hakikatinin aldatıcı cilasının altında yatıyor. Bir peygamberin kozmik himayesini sadece mesaja bakarak anlamak mümkün değildir. Bir peygamberin gerçek karakteri davranışları. İlâhi peygamber alçakgönüllü, sessiz ve uysaldır (praus esti kai hesychios kai tapinophrôn); yalnızca Kutsal Ruh onu harekete geçirdiğinde konuşur. Bunun tersine, sahte peygamber "aptal ve boş bir ruh yüzünden" zıt terimlerle konuşur (peri tou pneuma-tos tou epigeiou kai kenou). Her ne kadar sözleri çoğunlukla boş olsa da, sahte bir peygamber bir nebze olsun doğruluk payına sahiptir: "Çünkü şeytan onu kendi ruhuyla doldurur (ho gar diabolos plëroi auton tõi autou pneumatî), böylece Adil olanları parçala." "Dünyevi bir ruh tarafından ele geçirilen" (eigeion esti to pneuma) kişi, yalnızca inançlarından şüphe duyanlar üzerinde hakimiyet kurabilir. Böyle bir sahte peygamberin (ton prophêtên... ton pseudoprophêtên), inancında katı olan birini, dolayısıyla Kutsal Ruh ile ittifak içinde olan birini ikna etme veya etkileme gücü kesinlikle yoktur. Bu görüşe göre yalnızca peygamberler Mesih'in hakikatini söyler; geri kalanı şeytanın uşaklarıdır ve gerçek bir peygamberle tartışıldığında son derece savunmasızdırlar. Gerçekte, sahte peygamberlerin Kutsal Ruh'un peygamberleriyle karşılaşmaları çoğu zaman sahte peygamber

Bu nedenle, [Şeytan'ın ruhu], Kutsallık Ruhu'na sahip olan dürüst adamlardan oluşan bir topluluğa girdiğinde ve onlar dua ettiklerinde, o adam boşalır ve dünyevi ruh korku nedeniyle ondan kaçır ve o adam dilsiz hale gelir ve tamamen ezilir, konuşamaz hale gelir. Çünkü bir ambarı şarap veya yağla sıkıca tıkarsanız ve şarap veya yağ kaplarının ortasına boş bir kavanoz koyarsanız, ambarı boşaltmak istiyorsanız, o kavanozu yerleştirdiğiniz zamanki gibi boş bulacaksınız. Aynı şekilde boş peygamberler de doğruların ruhlarına geldiklerinde, geldikleri zamanki hallerinde bulunurlar.

Bu nedenle Hermas'ın Çobanı, Cyril'in, Ruh bahşedilmiş Hristiyanlar ile sapkınlığın şeytani yandaşları ve aynı zamanda deccal'i takip edenler arasındaki mutlak uyumsuzluğa ve Mesih'in etkisini savuşturma ihtiyacına ilişkin dogmatik sunumuna benzer. sınavarak Deccal. Catech'te. Işığım. 15, Cyril, vaftizcilere, vaftiz onlara Kutsal Ruh bahşedildikten sonra mükemmelleştirebilecekleri önemli bir becerinin temellerini aşıyor: Vaftiz edilmiş Hristiyan, bir kişinin ruhsal doğasını ayırt edebilmeli ve buna göre davranabilmelidir. Cyril'in topluluğuna şeytani bir rakip gelip onu aldatmaya kalkışrsa, vaftiz edilmiş Hristiyan, bir kıyamet kahini olarak o kişinin gerçek ruhsal doğasını anlayabilecek ve ortaya çıkarabilecektir.

Cyril'in, insanların Şeytan'ın ve Deccal'in sapkınlıklarını tanımlaması konusundaki ısrarı, topluluğun sınırlarını güçlendirmeye hizmet ediyor; ancak Cyril'in, vaftizcilerin deccal'in gelişine hazırlanmak amacıyla etraflarındakilerin ruhlarını sınadıkları yönündeki hararetili ısrarında gizlenen başka şeyler de var. Abraham Malherbe, bir liderin toplumu üzerindeki kontrolü zayıf olduğunda, deccalin yaklaşmakta olan gelişini detaylandıran tiratların, dikkati bu kırılganlıktan etkili bir şekilde saptırdığını ileri sürmü. 1. Yuhanna'da gördüğümüz gibi sahte peygamberler ve sahte Mesihler hakkındaki uyarılar, bir liderin rekabetten korktuğunu gösterir. Malherbe'nin mantığını takip eden Cyril'in Catech'teki vurgulu kıyamet eskatolojisi. Işığım. 15, rakip piskoposlar ve piskoposluk tarafından atanan kişilerle ilgili kendi endişelerine doğrudan işaret ediyor. Hem Cyril hem de 1 Yuhanna'nın yazarı, siyasi veya dini baskıdan kurtulmak yerine, kendi toplulukları üzerinde otorite sahibi kontrol için mücadele ediyor. Üstelik Malherbe, Cyril gibi bir liderin izleyicinin dikkatini aniden cennete ve cehenneme veya bu durumlarda Eschaton'a yönlendirerek, dini ve siyasi rekabeti, ebedi kurtuluş için daha büyük manevi mücadeleyi teşvik eden daha geniş bir kozmolojik çerçeve içine kolayca yerleştirdiğini gözlemliyor; aynı şekilde lider, ruhların sınanması ihtiyacını teşvik eden yıkıcı bir milenyumculuğu ön plana çıkararak dikkati her türlü siyasi rekabetten uzaklaştırıyor. Cyril gibi bir figür, dikkati dini güvensizliğinden uzaklaştırmak için deccal korkusunu kullanıyor. Cyril'in kendi topluluğuna geri döndüğü zamana dönersek, artık tanımadığı bir topluluk karşısında artan endişesini hayal etmek çok da zor değil. Mesela Acacius'un etkisi sayesinde bir cemaatin teolojik çatışmalarla parçalandığını hissediyor mu?

Bu tür pek çok sorunun yanıtları sonsuza dek kavrayışımızın ötesinde kalacak olsa da, Catech okuyoruz. Işığım. 15 Catherine Wessinger'in "yıkıcı milenyumculuk" kavramının ışığında, inandırıcılığın sınırlarını zorlayan spekülatif yanıtlar sunuyor. Ancak Cyril'in metnindeki eklemeler ışığında başka olası hedefler de var: yani şimdi ele alacağımız potansiyel deccal kimlikleri.

#### SONRASI: JULIAN VE TAPINAK

Yukarıda tartışıldığı gibi Catech'te. Işığım. 15 Cyril, doğrular ile doğru olmayanlar arasında, yargılamanın son günlerinin belirleyeceği kategorik ve esnek olmayan ayrımlar olduğunu beyan eder. Üstelik yargılanacak çok şey olacak. Günah dünyayı hırsızlık ve yolsuzlukla doldurmuş, yeryüzünü kirletmiştir.<sup>52</sup> İnsanın her eylemi kayıt altına alınmıştır; Sonsuz ödül olduğu gibi, sonsuz ceza da olacaktır. Cyril'in mesajında ima edilen şey, doğrular ile doğru olmayanlar arasındaki ayrımların Kutsal Şehir'de erkenden netleşeceğidir. Yeryüzündeki her yerin üstünde, Yeruşalim'de, Mesih'in görkemli dönüşünden önce hükümler verilmeli.

O halde en önemlisi, ruhsal güce sahip olan Kudüs'teki vaftiz edilmiş Hristiyanların, kötülüğün veya tanrısallığın kimde bulunduğunu ayırt etmeleri zorunludur.

Kudüslü Hristiyanlar ayrıca Mesih'in dönüşünden önce bir Deccal döneminin yaşanmasını bekleyebilirler. Mesih'in düşmanının aklında çok özel bir amaç vardır: vaftize hazırlananları kandırabilmek. Vaftiz edilmiş bir Hristiyan her etkileşimde dikkatli ve dikkatli olmalıdır. Zaten hepsi huysuz entrikalar ve hile çağındalar. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, en dindarları aldatmak için "Şeytan'ın kendisini bir ışık meleğine dönüştürdüğü" bir döneme girmişlerdir.<sup>53</sup> Deccal'in geliş zamanı bilinmemektedir, hatta gerçekleşmiş olabilir. Cyril'e göre güncel olaylar rahatsız edici işaretler veriyor.<sup>54</sup> Buna göre adayların dikkatli bir gözle beklemesi gerekiyor.

Cyril'in kıyametle ilgili eskatolojisi, vaftiz edilenleri kaçınılmaz bir düşmana karşı durmaya mahkum, birbirine sıkı sıkıya bağlı bir grup olarak yeniden tanımlıyor. Bununla birlikte Cyril, yukarıda tartıştığımız gibi, İsa'nın düşmanlarıyla nerede karşılaşılacağına beklenmesi gerektiğini açıklarken de kesindir; Düşman yabancılar, yani iblislerin etkisindeki sahtekarlar, Kudüs topluluğunun içine sızacaklar. Belki de durum zaten budur. Bu nedenle Cyril'in cemaatinin vaftiz edilmiş üyeleri (ve vaftize hazırlananlar) hazır olmalıdır. Eğer içinde bulunduğumuz çağ, Deccal'in terör saltanatı için belirlenmiş bir zaman olarak ortaya çıkarsa, onlar tetikte olmalı, daima tetikte olmalı ve Deccal'in işaretlerini aramalıdır: sahte mesihlerin ve sahte Mesihlerin gelişi; sapkınlığın artması; Savaşta ani bir artış, depremler ve dünyayı sarsan fırtınalar. Kutsal Ruh'la donatılmış vaftiz edilmiş Hristiyan askerler olarak onlar, bu işaretleri tarihin doğal akışından daha fazlası olarak fark etme konusunda doğal olarak seçilmiş kişilerdir; daha büyük bir mesaj ileten anormal bir akımı tanıyabilmelidirler.

adaçayı. Cyril, vaftiz edilenlerin ve vaftiz edilenlerin en güçlü ve en cesurlarının hazırlanmasına kararlıdır.

Bu şekilde Cyril'in cemaati, dışarıdakilerin karanlık, şeytani dünyasına karşı birleşik bir duruş sergileyen içeriden gelenlerden oluşan sağlam ve yalıtılmış bir topluluk yaratacaktır. Vaftiz edilenler ve vaftiz edilenler, karşılıklı şüpheyi uygulayarak, ayırt etme stratejilerine giriştikçe, çok daha karanlık bir dünya -ve çok daha fazlasının tehlikede olduğu- yavaş yavaş kendini ortaya koyuyor. Catech. Işığım. 15, Cyril'in, Matta 24'te anlatıldığı gibi, sıkıntı dönemi (thlipsis) olarak bilinen son günlerin o kısmına ilişkin kavramsallaştırmasını içerir. Hepsi de varışın habercisi olan, bir miktar dehşet, acı ve hayal edilemeyecek ıstırap konusunda uyarıda bulunur. Şeytan'ın kendisi, Deccal (1 Sel. 2 ve 1 Yuhanna). Wessinger, Catech'teki bu ani değişimi tespit edecekti. Işığım. 15, yıkıcı milenyumculuğun başlangıcı olarak.

Sonunda şu soru ortaya çıkıyor: Cyril'in cemaati -felaket yaratan bir milenyumculuk durumuna takılıp kalmış bir topluluk- fiziksel şiddete başvurabilir mi? Cyril'in -muhtemelen ritüellerle şekillendirilmiş ve böyle bir dünya görüşüyle aşılmalı- topluluğu şiddete ne kadar kolay boyun eğebilir? Hangi koşullar onun Hristiyanlarının saldırganlığını alevlendirmeye hizmet edebilir - özellikle de dinler arası çatışma bağlamında? Wessinger, şiddetin ya da herhangi bir şiddet eyleminin, özellikle kısıktıldığı takdirde, Cyril'in cemaati açısından makul bir tepki olduğunu söyleyecektir. Aşağıda Cyril'in toplumu için aşırı ve ani bir çatışma dönemine döneceğiz: Julian'ın Yahudilerin tapınağını yeniden inşa etme planını uygulamaya koyması. Cyril'in o dönemdeki aşırı sıkıntıcı eskatolojisinin Kudüs'te dinler arası şiddete yol açıp açmadığını belirlemek için bazı kanıtları inceleyeceğiz.

#### KUDÜS'TE ŞİDDET: SICAKLIKTA

#### RUHSAL SAVAŞ MI?

Oded Irshai, Catech'in 11-17. bölümlerinin önerildi. Işığım. Şekil 15, Julian'ın tapınağı yeniden inşa etmeye yönelik başarısız girişimine doğrudan değinen toptan bir eklemidir.<sup>55</sup> En rahatsız edici olanı, bu bölümlerin bir deccal'i doğrudan Yahudi tapınağına yerleştirmesidir. Açık olmak gerekirse, bu, Yeni Ahit literatüründe görmeye alışık olduğumuz muğlak, biraz bulanık Deccal değil. Cyril, deccali, izleyiciye Julian'ın Neo-Platoncu teurjiye olan ilgisini veya onun dini-ritüel uygulamasına, yani majika'ya gönderme yapmanın daha aşağılayıcı bir biçimine olan ilgisini hatırlatan açık terimlerle tanımlıyor:

Başlangıçta, sanki birileri öğrenmiş ve kültürlenmiş gibi, hem ılımlı hem de nazikmiş gibi davrandı. Yahudileri Mesih gibi aldatarak, aldatıcı büyü'nün sahte mucizeleri ve işaretleriyle bekledikleri; [düşman] daha sonra tüm kötü eylemlerle, ıssız ve aşırılıkla işaretlenecek; Karşısındaki tüm adaletsiz ve saldırganları yendikten sonra herkese, özellikle de biz Hristiyanlara karşı öldürücü, acımasız, merhametsiz, alacalı bir düşünce taşır.<sup>56</sup>



Irshai'nin genel argümanına katılıyoruz: 11-17. Bölümler, Julian'ın tapınağı yeniden inşa etmeye yönelik başarısız planlarıyla ilgili olayları ve imparatorun kendisine bağlı karakter özelliklerini yanılmaz ayrıntılarla yansıtır. Yine de bizim okumamız Irshai'nin enterolasyon teorisinden biraz farklı bir yönde ilerliyor. Cyril'in onbeşinci dinin yalnızca belirli kısımlarını, özellikle de deccal'in karakteri ve amacını konu alan pasajları çıkarmasını öneriyoruz. Bu nedenle Cyril yalnızca halihazırda var olan kötümserliğin sınırlarını keskinleştiriyor; bu şekilde, içeridekiler ve dışarıdakiler arasındaki ayrımı, yalnızca Hristiyan kimliğini değil, aynı zamanda Kudüs'teki çeşitli Hristiyan olmayanlara ilişkin dini konumsallığı da aşılıp keskinleştiriyor.

Öncelikle dersin bütünü bağlamında 11-17. bölümlere daha yakından bakalım. Irshai, 11-17. bölümleri Catech'e toptan bir ekleme içeren ayrı bir birim olarak görüyor. Işığım. 15 - Irshai'nin görüşüne göre, tespit edebildiğimiz kadarıyla diğer öğretilerle aynı zamanda bestelenmiştir. Bu bölümlerin çoğunda deccal'in Julian dönemi tonlarında bir portresi çiziliyor. Oded Irshai, Cyril'in kınayıcı karakterizasyonunun amacını ve etkisini oldukça iyi yakalıyor.<sup>57</sup>

11-17. bölümlerde Cyril'in deccali imparatorundan sonra şekillendirdiğine şüphe yok. Ancak Irshai bu konuda haklı olsa da, deccal ile 4. ve 9. bölümlerde çok daha erken ve ayrıca 21. bölümde daha sonra karşılaştığımızı da belirtmek isteriz. Bu nedenle, musibetçi teolojiye önemli bir temel sağlayan deccal pasajları Hristiyan kilisesindeki kozmoloji ve kozmoloji, özellikle Julian'la ilgili bölümlerin ötesine uzanır. Dahası, sıkıntı sözcüğünden Oded Irshai'nin bahsettiği bölümlerden biri olan 16. bölümde bahsedilse de, bu olay neredeyse dersin tüm uzunluğunu kapsayan Matthean gün sonu işaretleri serisinin beşincisidir. 58 O halde, toptan eklemeler yapmak yerine, Cyril'in metinde zaten yer alan musibetçi/deccalist pasajları yoğunlaştırıp kişiselleştirmesini öneriyorum. Cyril'in eklemeleri, Deccal'in Jülyen karakterini artırmaya hizmet ettiği gibi, Deccal'in eylemlerini Julian'ın tapınağı inşa etme konusundaki özel çabalarına bağlamaya da hizmet eder.

Son olarak, bu değişiklikler ne zaman eklenir? Irshai, Cyril'in 11-17. bölümleri olaydan bir yıl veya daha sonra eklediği konusunda kesinlikle haklı. Irshai'nin sözleriyle, "Cyril'in Deccal'i, tahtı gasp eden bir Roma kralıdır. O bir Homo Magicus'tur, büyü uygulamalarına başlamış bir kişidir, dolayısıyla Julian'ın, Neo-Platoncu kült markasının kült deorumunun bir parçası olan büyüsel uygulamalara aktif katılımını yansıtır."<sup>59</sup> Irshai, bu bölümün, bir vaticinium ex eventu olarak ele alındığını öne sürüyor . , tapınağı çevreleyen olaylardan bir yıl sonra derse ekleniyor ve şunu ekliyor: "Cyril'in eskatolojik kanıtı, Yahudilikle olan polemikleri geçmişten geleceğe, tarihten eskatolojiye kaydırıldı ve Kudüs Hristiyanlarına yeni ve daha derin bir bakış açısı kazandırdı. misyonlarını anlıyorlar."<sup>60</sup>

Aslında Cyril, Julian'ın planını duyup korkmuşken şüphesiz konuya bir şekilde değiniyor. Kudüs'ün ve Kutsal Kabir'in pozisyonunda

piskopos cevap vermekle yükümlüdür. Dahası, Cyril'in zaten Catech'in daha aşırı musibetçi dünya görüşünde vaaz verdiğini kabul edersek. Işığım. 15 Sürgünden dönüşünden bu yana kötümser dünya görüşü, uzun süredir toplumun edebiyatının ve vaftiz döngüsünün bir parçası olmuştur. Böyle bir dünya görüşünün Cyril'i kolaylıkla Julian'dan özellikle sert terimlerle bahsetmeye sevk etmesi çok da zor değil. O halde bu okumanın ışığında Catech. illum.15, kötümser bir eskatolojinin istikrarlı bir şekilde yoğunlaşmasını temsil edebilir - bu, musibetçi kozmoloji ve teolojinin (Cyril'in sürgünden dönüşünden sonra) yakın gelecekteki olasılık tartışmasından (Julian'ın planlarına yanıt olarak) mevcut eskatolojik gerçekliğe aşamalı olarak ilerlediği bir yaklaşımdır.

Wessinger'ın modeli, Kudüs'teki bu gergin birkaç ay boyunca Cyril ve topluluğunun uyguladığı şiddetin hoşgöründen daha olası bir sonuç olacağını öne sürüyor. Cyril'i uçurumun kenarına itmek ve bir tür agresif eyleme doğru balıklama düşmek için çok az çaba gerekirdi. Aslında, Kudüs'teki tüm aktörleri çok daha büyük bir kozmolojik sahneye fırlatan oldukça büyük, kaçınılmaz bir işarete sahibiz: Mayıs 363'te meydana gelen ve Julian'ın Kudüs tapınağını yeniden inşa etmeye yönelik tüm planlarına kesin bir son veren deprem.

362 sonbaharında Julian, Kudüs'teki tapınağı yeniden inşa etmeye karar verir. 363 yılının ilk aylarında, daha önce Britanya Vali Yardımcılığı yapmış olan Antakyalı Alypius'un gözetiminde hazırlıklara başlanır.<sup>61</sup> Tüm bölgeyi etkileyen depremler nedeniyle proje aniden sona erer ve inşaatlar tamamlanır. -tion asla devam ettirilmez. Ancak olayların mevcut kayıtları çok daha dramatik bir açıklama sunuyor. Ammianus Marcellinus, "tapınağın temellerinin yakınında patlayan ve burayı işçiler için erişilmez hale getiren, bazıları yakılarak öldürülen korkunç alev topları" diye tanımlıyor.<sup>62</sup> Hristiyan yazarlar, özellikle olayları Yahudileştirme karşıtı tasvirleri. Nazianzus'lu Gregory, Julian'ın emirlerini hemen yerine getiren Hristiyanlardan nefret eden Yahudileri, kadınlarının inşaatı iletirmek için kendi mücevherlerini satmasını özellikle yıpratıcı bir şekilde tasvir ediyor. Gregory, Kudüs'teki kiliselere sığınan Yahudi işçileri korkutan sağanak fırtınaları ve titreyen toprağı anlatırken, "kapılar sanki görünmez bir güç onların açılmasını engellemiş gibi kapalı kalıyordu."<sup>63</sup> Suriyeli Ephrem, Hristiyanların dua ettiğini açıklıyor . tapınak projesini durdurması için Tanrı'ya dua eder ve Tanrı depremler, fırtınalar ve yıldırımlar göndererek bu isteğine uyar; tapınağın temellerinde yangın çıkar; pek çok Yahudi yakıldı; ve çok daha fazlasının kıyafetleri de şehrin üzerindeki gökyüzünde de görülen bir haç işaretiyle markalanmıştır.<sup>64</sup>

Peki Cyril'in bu olaylara tepkisi ne olacak? Daha önce de tartıştığımız gibi Catech. Işığım. 15.11-17, onun bir çeşit tepkiyi yönettiğinin kanıtı olarak duruyor. Cyril, Julian'a, mürted imparatorun oynamaya çok uygun olduğu bir rol olan Deccal rolünü veriyor. Düzenlenen bölümler bir bütün olarak dersle ve Cyril'in deccal'in yapısını yakından geliştirdiği diğer yerlerle iyi uyum sağlıyor.

Yeni Ahit'e atf. Cyril'e göre Şeytan, bu ana kadar Simon Magus, Marcion, Valentinus, Mani ve onların sapkın soyundan gelenler aracılığıyla daha kurnazca ama etkisiz bir şekilde manevralar yaptı. Ancak bu noktada Şeytan, kendi cezasının artık gecikmeyeceğini anlamıştır; sonuç olarak, "artık bakanları aracılığıyla geleneksel şekilde değil, bizzat savaşacak."65 Deccal, Mesih'in seçilmişlerini yok etmek için Şeytan'ın seçtiği araç olacaktır. Deccal, Yahudileri etkileyebilecek ve yozlaştıracak her türlü aldatmacayı ve yanılsamayı uygulayacaktır; kaçınılmaz olarak bizzat Hristiyanları hedef alacaktır.

İlk başta bilgili ve basiretli bir adam gibi görünerek, ılımlı ve yardımsevermiş gibi davranacaktır; Büyülü sanatının aldatıcı işaretleri ve harikalarıyla Yahudileri umut ettikleri Mesih olarak kabul edecek. Daha sonra işlediği zalimce ve kanunsuz suçların çeşitliliği o kadar dikkat çekecek ki, tüm insanlara karşı, özellikle de biz Hristiyanlara karşı tüm işçileri geride bırakacak.66

Bu birkaç pasajda Cyril, Deccal'in Kudüs'teki görevini titiz ayrıntılarla anlatıyor. Yahudileri baştan çıkarmak için kendisine Mesih adını verecek. İnsanları, ölüleri diriltebileceğine, topalları iyileştirebileceğine ve körlerin gözlerini açabileceğine inandıracak.67 Onun büyüğü illüzyonları, Yahudileri, kendisini mesihleri olarak kabul etmeleri konusunda yanıltacak. Şeytan'ın son ejderhası Yerusolim'de ortaya çıkacak. Katek'te bahsettiği 2 Selanikliler 2:4'teki Tanrı'nın tapınağından tekrar söz ediliyor. İşğim. 15.9'da Cyril, Deccal'in gelişiyi birlikte Yahudiliği nasıl sömüreceğini ve kirleteceğini anlatıyor:

Süleyman tapınağını yeniden inşa edecek olanın Davud soyundan doğmuş olduğu konusunda şüpheli bir izlenim [verecektir. Fakat Deccal geldiğinde Yahudilerin tapınağında, kurtarıcının beyanına göre taş üstüne taş kalmamalıdır. Çünkü zamanın çürümesi veya yeniden inşa etme amacıyla yıkılması veya başka sebepler, Kerubilerin hem dış çemberinin hem de iç tapınağının tüm taşlarını devirdiğinde, Deccal tüm işaretlerin ve yalancı harikaların ortasında görünecektir.68

Şaşırtıcı bir şekilde, bugüne kadar Irshai'nin yanı sıra yalnızca birkaç bilim adamı bu pasajların 363'teki krizi yansıtan daha sonraki bir ekleme olduğunu kabul etti. Ve yalnızca Irshai, hem Julian'ı hem de Yahudileri kıyamet benzeri bir çerçeveye yerleştirmenin amacını veya işlevini değerlendirdi; daha da önemlisi o aynı zamanda pasajlardaki güçlü Yahudi karşıtı üsluba dikkat çeken tek bilim adamıdır.

Cyril'in deccali, özellikle de Kudüs'teki Yahudi cemaatıyla sıkı bir ittifak içinde olan biri hangi amaca hizmet ediyor? Hristiyan Kudüslü dinleyicileri, 11-17. bölümlerde kendileri için açıkladığı şeye nasıl tepki veriyor? Bu soruları cevaplamak için öncelikle onun 363 yılında Tapınak Tepesi'nde Yahudileri büyüleyen bir deccali tasvir eden keskin ve canlı görüntüleri ile tam olarak neyi aktarmaya çalıştığını anlamamız gerekiyor. Bir tür yakınlık yaratmak için Deccal'in korkunç görüntülerini mi yansıtıyor?

Irshai'nin bir olasılık olarak öne sürdüğü gibi, Julian'ın yaşadığı felaketin ardından katarsis'i özlüyor musunuz? O halde, uzun süredir çorak olan Tapınak Dağı'nda bir kez daha yükselmeyi başaramayan bir Yahudi tapınağı için ortak bir rahatlama hayal edebilir miyiz?69 Daha da önemlisi, Kudüslü Hristiyanların yalnızca düşmanı (yani Yahudileri) kınamakla yetindiğini hayal edebilir miyiz? ) belki de son iki yıldır İsa'nın dönüş anına bu kadar yakın yaşıyorken? Belki de yakın geçmişin, yakın eskatolojik geleceğini İsa'nın dönüşü olarak düzenlemesine izin veriyorlar, bu da Irshai'nin öne sürdüğü başka bir olasılık? Yoksa bu pasajlarda başka bir şey mi oluyor? Bu pasajlar Julian'ı abartılı bir şekilde mitolojik bir kılıkla tasvir ediyor ve onu garip bir şekilde uzatılmış bir kozmogoni içinde konumlandırıyor. Cyril, yakın geçmişin olaylarını yazılı olmayan bir geleceğin olasılıklarına tabi kılmak için mükemmel bir deccal gibi bir imparator yaratmak için bu kadar söylemsel bir çaba mı harcıyor? O geçmişte tam olarak ne oldu? Bu aynı zamanda o geçmişin yeniden yazılmasını da içeren bir p

1970'lerde keşfedilen, Harvard Süryanice 99 olarak bilinen Süryanice el yazması, Cyril'e atfedilen bir mektup içermektedir.70 Mektup belirli bir tarihle (19 Mayıs 363) tarihlenmektedir ve yazar, bu iddiayı sunan bir tanık olduğunu iddia etmektedir. Julian'ın başarısız Kudüs tapınağı projesinin hikayesi. Bu metin, keşfedildiği andan itibaren yazarlık, el yazması geleneği ve benzeri konularda karmaşık tartışmalara yol açtı; sonuç olarak Tapınak Tepesi, Cyril'in piskoposluğu, Julian'ın Kudüs'teki projesi ve ilgili konularla ilgili bilimsel çalışmalarda kenarda kalmıştır. Akademisyenler gerçek Kiril yazarlığını doğru bir şekilde inkar ederken, Cyril'in veya Kiril topluluğunun etkisi sorunu hala devam ediyor ve büyüyor. Yerel sözlü gelenek sorunu, bu tür bir etkinin izlerinin aslında Cyril'in piskopos ve Julian'ın projesinin tanıdığı olduğu döneme kadar uzanıp dayanamayacağına ilişkin son tartışmalara rehberlik etmek üzere ortaya çıktı.

Mektubun tarihiyle ilgili tartışmaya girmeden önce, mektubun tartışmamızla ilgili kısımlarını alıntılama yapar var:

(6) Başlangıçta depremden önceki Pazar günü Tapınağın temellerini atmak istediklerinde kuvvetli rüzgarlar ve fırtınalar vardı, bunun sonucunda Tapınağın temelleri o gün atılamamıştı. Tam da o gece büyük deprem meydana geldi ve hepimiz İtiraflar Kilisesi'nde dua ediyorduk. Bundan sonra Rabbimiz'in yüce Babasına diriltildiği Yeruşalim'in doğusunda yer alan Zeytin Dağı'na gitmek üzere yola çıktık.

Mezmur okuyarak şehrin ortasına çıktık, Yeşaya ve Yeremya peygamberlerin mezarlarının yanından geçtik ve peygamberlerin Rabbine, peygamberlerinin ve havarilerinin duaları aracılığıyla O'nun hakikatinin görülebilmesi için yalvardık. O'nu çarmıha geren Yahudilerin cüretkarlığı karşısında O'na tapınanlar tarafından. (7) Şimdi onlar (Yahudiler) bizi taklit etmek isteyerek, havralarının her zaman toplandığı yere koşuyorlardı ve havra kapılarını kapalı buldular. . . . Ve Yahudi olsun, Hristiyan olsun tüm halk tek bir ağızdan şöyle haykırdı: "Tek bir Tanrı, tek bir Mesih vardır, galip gelir"; ve bütün insanlar koşup parçaladılar

Mesih'i yücelten ve öven ve O'nun Yaşayan Tanrı'nın Oğlu olduğunu itiraf eden şehirdeki putları ve (pagan) sunakları indirdiler. Ve şehrin cinlerini ve Yahudileri kovdular ve tüm şehir, Yahudiler ve birçok pagan hep birlikte vaftiz işaretini aldı; öyle ki, şehirde bu konuda tek bir kişinin bile kalmadığını düşündük. gökteki yaşayan Haç'ın işaretini veya işaretini almamıştı. Ve bu herkeste büyük bir korku uyandırdı. (8) Ve bütün halk, Kurtarıcımızın İncil'inde bize verdiği bu işaretlerden sonra, korkulu (ikinci) diriliş gününün geldiğini sanıyordu. Büyük bir sevinçle titreyerek, İsa'nın çarmıha gerilmesinin işaretine dair bir şeyler aldık ve aklına inanmayan herkes, giysilerinin üzerinde haç işareti lekeli olarak onu açıkça azarladığını gördü.71

Mektubu düzenleyen ve tercüme eden Sebastian Brock, el yazmasının 1899'da yazılmış gibi görünmesine rağmen içeriğinin altıncı yüzyılın başlarından kalma bir sahtecilik olduğunu savundu. Bununla birlikte, Cyril'in Kateş'indeki kıyametvari temayla benzerlikleri ışığında mektubun bir şekilde Kudüs ve Cyril ile ilgili olduğunu iddia ediyor. Işığım. 15.15.72 Philip Wainright, Brock'un vardığı sonuçlara karşı çıktı ve 1986'da yayınlanan bir makalede bir karşı görüş sundu; mektubun Cyril'in külliyyatının bir parçası olarak dahil edilmesi gerektiği ve "bu garip olaya yeni bir ışık tutan önemli bir kaynak" olarak görülmesi gerektiği sonucuna vardı.73 Ancak Wainwright'ın argümanlarına rağmen, mektup yakın zamana kadar zayıflamış durumdaydı. -tamamen tarih ve yazarlıkla ilgili bu çetrefilli sorunlar yüzünden -ta ki Drij-vers'in Cyril hakkındaki çalışmasına kadar. Drjivers -benim görüşüme göre haklı olarak- mektubu dördüncü yüzyılın sonlarında Kudüs'le ilgili daha geniş sosyo-dinsel sohbete ve hatta 363'teki olaylar hakkında neler toplayabileceğimize dair tartışmaya taşımakta ısrar etti: Elimizde bulunan mektubun Cyril'in orijinaline dayanması çok muhtemel, bazı kısımları Kudüs kökenli olabilir ve bizi Cyril'e yaklaştıracaktır."74 Drijvers şunu ekliyor: "Öyle. . . Cyril'in, özellikle Kudüs ile haç arasında geliştirdiği bağlantı ve ayrıca restore edilmiş bir Tapınağın Kudüs Hristiyan topluluğu ve kendi piskoposluk makamı üzerinde yaratacağı tehdit edici etki göz önüne alındığında, bu durumu bir şekilde etkilemediğini hayal etmek zor. Metnin yazarı açısından önemli."75 Bunun gerçek bir Kiril metni olduğunu iddia etmekten kaçınarak bunun yerine Cyril'in piskoposluğunu yakından tanıyan biri tarafından yazıldığını öne sürüyor. Drijvers'in değerlendirmesini kabul edersek, Cyril'in o dönemde yaşanan olaylara karıştığına dair önemli bir tanığımız var. Bu mektup, özellikle Cyril'in deccal'in gelişyle ilgili vaftizlilere yaptığı kıyamet uyarılarıyla bağlantılı olarak okunduğunda aydınlatıcı bir tanıklık olarak duruyor.

O halde bu ilginç mektuptan tam olarak ne öğrenebiliriz? Kendi amaçlarımız açısından, başlangıçtaki uyarımızı hatırlamakta fayda var; tarihsel araştırma kapsamında spekülasyon ve yaratıcı bir çalışma yürütüyoruz. Bu amaçla, cevabımızı, argümanımızın ayrıntıları için güçlü destekleyici kanıtlar sağlamak amacıyla kullanmak yerine, sadece tarihsel doğruluğuna ilişkin öneriyle sınırlı tutacağız. Buradaki nihai amaç daha fazla düşünmeyi tetiklemektir

ve kesin bir cevap üretmek yerine derinlemesine düşünmek. O halde, yalnızca Hristiyan şiddetiyle ilgili büyük soruna bağlı kalırsak, mektup neyi tasvir ediyor? Haç işaretinin doğaüstü işaretini bir kenara bırakırsak, mektup, kafa karışıklığının ardından ortaya çıkan oldukça korkutucu bir fiziksel çatışma sahnesini gösteriyor; ancak mektubun yazar(lar)ının herkese atfettiği türden bir şiddet. Kudüs'tekilerin - pagan heykellerini hedef alıyordu, birbirlerine değil. Tüm dini kökenlerden insanlar korkudan birleşiyor, mucizevi bir şekilde din değiştiriyor ve pagan heykellerine karşı ortak bir şiddet saldırısına katılıyor. Bu anlatımın aslında geçmiş gerçekliğin en ufak bir gölgesini temsil etmesi mümkün mü?

Bu sayfa bilerek boş bırakılmıştır

üçüncü bölüm

## Ambrose ve Milan



Bu sayfa bilerek boş bırakılmıştır

## Ambrose ve Nicene

### Şeytanlar

#### Milano İçinde ve Dışında Karizmatik Hristiyanlık

17 Haziran 386'da Ambrose'un cemaatinin üyeleri, en yeni şehir dışı kilise Ambrosiana'nın kutsal emanetlere sahip olmasını dilediklerini açıkladılar. Ambrose tarafından az önce kutsanan kilise, piskoposun yaptırdığı küçük bir gruptan biri; hepsi şehir surlarının dışında ve hepsinde kutsal emanetler var. Cemaatinin isteğinden kısa bir süre sonra, piskopos "bir önsezi dalgası" yaşar.<sup>1</sup> Daha sonra, Milano'nun hemen dışındaki Hortus Philippi'deki Aziz Nabor ve Felix'in şehitliğine gider.<sup>2</sup> Bir "önsezi dalgası" piskoposu getirir. Ambrose ve maiyetinin şehitliğin parmaklıkları önünde diz çökmesi, o noktanın kutsallığını doğrulayan başka bir şey daha var. Ambrose'un aktardığı gibi, "Onları kutsamak için ellerimi üzerine koyabilmem için bazı kişiler öne çıkarıldığında, kutsal şehitler [kötü ruhu] kovmaya başladılar; sonuç olarak ben daha tek kelime etmeden bir kadın yakalanıp kutsal mezarlığa atıldı."<sup>3</sup>

Ambrose, bu ani şeytani mülkiyet gösterisine kararlı bir yanıtla karşılık verir. Din adamlarına kazmaya başlamalarını emreder. Birkaç dakika içinde Protasius ve Gervasius'un büyük ve kanlı kemikleri ortaya çıkar. Kutsal emanetler güçlerini hemen gösterirler.<sup>4</sup> Yalnızca kör bir kasap iyileşmekle kalmaz, aynı zamanda sonraki iki gün içinde birçok spontane şeytani ele geçirme ve şeytan çıkarma patlamaları da meydana gelir. Her birinde, yalnızca şehitlerin kutsal gücünü değil aynı zamanda İznik İncancının doğasında var olan nihai ve değiştirilemez gücü yüksek sesle ilan eden, ele geçiren iblis yer alıyor. Ambrose kaçınılmaz olarak anti-şeytani, anti-Arian kutsal emanetlerin kendi kilisesi Ambrosiana'daki sunağın altına yeniden yerleştirilmesini emreder. Ambrose, dinleyicilerine, Protasius ve Gervasius'un kemiklerinin, Ambrosiana'yı ve Milano şehrini, Ambrose'un iç içe geçmiş Arius istilası ve şeytani kirlenme tehdidi olarak tanımladığı şeyden korumaya devam edeceğine dair güveni

Modern bilim adamları anlaşılır bir şekilde bu olaya ilgi duymuşlardır. Bu, Ambrose'un, sadece birkaç ay önce 386 baharında imparatorluk ailesi tarafından Milano'ya getirilen fırtınada ustaca yol alan Milan'ın bilgili ve başarılı piskoposu kimliğiyle ilgi çekici bir tezat oluşturuyor. Ambrose, en az bir kilise olan Portiana'da, retorik performans ve teolojik argümanlarda etkileyici bir ustalıkla bu zorlukları ele alıyor. Sonuçta bu, Milanlı Ambrose: Hristiyanlaşmış geç klasik kentin yeniden dirilişinin poster piskoposu. Roma ideallerinin mükemmel modelini dini kıyafetle sunuyor; Bir piskoposun teolojik açıdan keskin parrhesia'sından başka bir şey kullanmadan, imparator Theo-dosius'u kurtarıcı bir yakarış duruşuyla diz çöktürme yeteneğine sahiptir. Bilim adamları, Ambrose'un kutsal emanetlerin keşfi sırasındaki karizmatik performansındaki zıtlığı, onun genel piskoposluk konusunda bilgili imajıyla nasıl uzlaştırabilir? Bu iki zıt Ambrosian figür arasında ortaya çıkan paradoksu nasıl çözebilirler?

Şeytanlar Şehri'nin son bölümünde, bilim adamlarının Ambrose'u hem başarılı bir piskoposluk lideri hem de karizmatik bir peygamber ve şeytan kovucu olarak değerlendirirken algıladığı bariz uzlaşmaz eşitsizliğin aslında modern yorumcunun bir ürünü olduğunu öneriyoruz. hayal gücü. Catherine Chin şunu gözlemlemiştir: "Bu dönemde Milano'da yaşanan karmaşık olaylar dizisi, çoğunlukla, daha sonra kilise ile devlet arasındaki ilişkiye dönüşecek olanın erken bir ifadesi olarak analiz edilmiştir."5 Başka bir deyişle, akademisyenler oldukça basit bir yol izlemişlerdir . bazilika krizinin yanı sıra Protasius ve Gervasius'un keşfine ilişkin okumalarında sosyopolitik yorumun etkisi. Ambrose'a siyasi motivasyonlar atfeden bazı kişiler, onun bilinçli olarak karizmatik peygamber rolünü üstlenmeye karar verdiğini ve tüm piskoposluk çabalarında olduğu gibi ustaca yerine getirdiğini ima etti. Başka bir deyişle Ambrose, kendisine eşlik edenleri içine alan büyüdü dünya görüşünden bir şekilde uzak durabilen ancak bu dünya görüşünün oldukça farkında olan biri olarak tasvir edildi. Bu nedenle olayları Milano'daki İznik kilisesinin yararına manipüle etme konusunda esrarenjiz bir yeteneğe sahiptir.

Modern, laikleştirici ve büyüü bozan bir bakış açısı, MS 386 yılının Haziran ayının sonlarında olayların gerçekleştiği çevreye ve dünyaya erişimimizi sınırladı. Sonuç olarak, daha önceki okumalar eksiktir ve pek çok şey keşfedilmemiş durumdadır. Anlayışımızı desteklemek ve dolayısıyla dengelemek için, Protasius ve Gervasius'un büyüü çevre ve animistik atmosfer içindeki keşfini bağlamsallaştırmalıyız.

Dördüncü yüzyılın sonlarında Milano'ya yayılan bölge. Şu anki haliyle, akademisyenler dikkatle odaklandılar - ancak değişen derecelerde anakronik ve dolayısıyla miyop bir şekilde - deliller üzerine. Okudukları geç antik dönem perspektifinin bütünüyle yönlerini hesaba katmakta başarısız oluyor; dahası, bazı durumlarda modern yorumlar daha fazla yanlış okumayı teşvik edebilir.

Örneğin, MS 386 baharında Milano'da bazilikalar krizi olarak adlandırılan kriz sırasında yaşananlar pek çok kişiye aşinadır.6 Bu durum kesinlikle doğrudur.

bahar fiyaskosu dini binaların fiziki ve hukuki mülkiyetine ilişkin bir çatışmayla ilgilidir; ancak bu bölümde tartışacağımız gibi, sorunun bu modern tanımı aynı zamanda dikkatimizi İznik ve Ariuşçu gruplar arasındaki mücadelenin diğer, belki de daha derin boyutlarından uzaklaştırıyor. Aslına bakılırsa Catherine Chin, o baharda yaşanan olaylara ilişkin geleneksel siyasi okumadan bilinçli olarak kaçınarak hem aydınlatıcı hem de merak uyandırıcı bir yorum sunmuştur; bunun yerine, kanıtlardaki ideolojik ve teolojik yönlerle ilgilenirken Chin, 386 krizini "beden dışı bedenlenme siyasetinde bir bölüm" olarak çerçeveleyiyor.7 Kısmen Milano'daki İznik çıkarlarını koruma ihtiyacından hareketle, Ambrose'u okurken kendisini ontolojik olarak bazilikalarıyla özdeşleştirmeye başlıyor; kendisi ile kilise alanı arasındaki sınırlar, Milano'daki ortodoksluğun savunulması sırasında eriyip gidiyor.

Bu bölümde Ambrose'un Milano'daki İznik ritüel kimliğini yeniden kavramsallaştırmaya aktif olarak katıldığını öne sürerek benzer bir yol izliyoruz. Aslında kiliseye sahip olma mücadelesi bir katalizör görevi görüyor. Bir kiliseyi -ve dolayısıyla kutsal ritüel alanını- kaybetme tehlikesi, Ambrose'u Hristiyan bedeni (vaftiz edilmiş, kutsal beden olarak), bir kilise (kutsal ritüel ortamı olarak) ve Milano (kutsal ritüel ortamı olarak) arasındaki ontolojik ilişkiyi yeniden hayal etmeye veya yeniden yapılandırmaya sevk eder. çok çeşitli ritüel uygulamalar için daha büyük, belirsiz bir alan). Sakramental ve ayinle ilgili ritüeller, Ambrose'un üçü arasındaki sınırları yeniden yapılandırmak için kullandığı araçlardır. Büyülü, animistik bir okuma yoluyla bu araştırma çizgisini sürdürüyor.

Ambrose, kutsal emanetleri sunağın altına yerleştirerek onların şeytan çıkarma etkilerini doğrudan Ambrosiana'daki kutsal gücün merkezi konumuna bağlar. Böylece şeytani kovmanın eylemini ve etkisini -daha doğrusu, şeytani teolojik sapkınlığı kovma gücünü- Efkaristiya'nın kurtarıcı etkisi ile ilişkilendirir. Bu bölümde, bu ritüel kararları Milano'nun daha geniş İznik-Arius karşıtlığı çerçevesinde bağlamsallaştıracağız.

Çatışma - sonuçta bir nesil önce Arian piskoposu Auxentius'un MS 355'te gelişle başlayan bir çatışma. Bunu yaparak, Haziran ayındaki o birkaç günün ne kadar büyük bir anlam taşıdığını hızla fark edeceğiz. Protasius ve Gervasius'un yeniden gömülmesi, Milano'daki Hristiyan (İznik) kimliğini yeniden tanımlamaya yönelik daha büyük bir çabanın küçük ama temel bir parçasıdır. Ambrose ve cemaatinin üyeleri, kutsal ve ayinle ilgili ritüel uygulamaları aracılığıyla, öncelikle Milano'nun İznik kimliğini sürdürme ve şehri tüm sapkın saldırılardan koruma işlevi gören çok güçlü, ritüelleştirilmiş bir İznik Hristiyan kimliği kavramı geliştirirler.

Bu son bölüm iki amaca hizmet ediyor: Birincisi, kitabın diğer iki bölümüyle (Yuhanna/ Antakya ve Cyril/Kudüs) karşılaştırmalı ilişki içinde olabilecek Ambrose ve Milan analizini sunuyor; ikincisi, bu bölüm bir bütün olarak kitap için bir sonuç işlevi görüyor. Başka bir deyişle, kentsel dini otoriteye ve bir geç antik kentin Hristiyanlaşmasına ilişkin son analizimizi temel alarak kitabın tamamı için sonuç gözlemlerimizi çıkaracağız. Birinci ve İkinci bölümlerde oluşturduğumuz aynı anlatı modelini/yapısını takip edeceğiz:

Kentsel dini ve piskoposluk liderleri, başkalarının ritüel ve retorik biçimlerini, şehrin daha geniş büyüğü ve sosyal çevrelerini nihai olarak bir dizi koordine edici ikilik halinde organize eden ve koordine eden kamusal ve edimsel uygulamaları şeytanlaştırarak, şehirlerinde ve üzerinde güç ve otorite kazanırlar: ilahi ve karşı ilahi. İznik Hristiyanlığının düşmanı olanlara karşı şeytani İznik partisi. İlk iki vaka incelememizde üç bölümü sırasıyla Antakya ve Kudüs'e ayırıyoruz. Her bölümün ilk bölümü, şehri bütünüyle büyüleyici ve animistik bir bakış açısıyla sunuyor; ikinci bölümde yerel kilise lideri (John veya Cyril) ve onun dini, teolojik, hatta politik muhalefeti iblislerin ele geçirdiği veya cinlerin yozlaştırdığı olarak tanımlayan şeytan çıkarma karşılaşmaları stratejisi ele alınıyor. Her bölümün üçüncü bölümü şehre özgü bir dini çatışmayı tanıtıyor ve büyüğü, animist bir bakış açısının ortaya çıkardığı şiddetin boyutunu ele alıyor.

Bu son bölümde Ambrose ve Milan'a döndüğümüzde yorumumuzu üç bölümden bir bölüme yoğunlaştırma zorluğuyla karşı karşıyayız. Ritüel faillik ve etkililik konularını - daha doğrusu kutsal ritüel faillik ve Milano'nun İznik-Arius çatışmasının daha geniş bağlamında etkililiği - konularını yakından inceleyerek sıkı bir odaklanmayı sürdüreceğiz. Bu bölüm, Ambrose ve cemaat üyelerinin kutsal ritüelin şeytanileştirici etkisini nasıl teşvik ettiklerinin izini sürüyor. Üç farklı maddilik arasında üretken, üretken bir ilişki kurmak için vaftizi, Efkaristia'yı ve şeytan çıkarma uygulamalarını kullanırlar: şehir (Milano), yer (örneğin kilise) ve beden (İznik'te vaftiz edilmiş beden). Başka bir deyişle, Ambrose ve topluluğu, bu üçü arasında ontolojik bir örtüşmeyi veya birliği teşvik eden bir İznik Milano kimliği modeline doğru ilerliyor. Bu İznik Milanlı kimlik modeli, Arian Milanlı kimliğini en iyi ihtimalle imkansız, en kötü ihtimalle kutsal bir iğrençlik haline getiriyor.

Bu çalışmaya devam ettikçe hızla bir gerçek ortaya çıkıyor: 386 Haziran olaylarını hiçbir şekilde izole etmemeliyiz. Aksine, bu gergin birkaç gün boyunca Ambrose ve cemaati, ritüel güç ve etkililik kavramlarını geliştirmeye devam ediyor. Milano'daki teolojik ve dini çatışmaların çok daha uzun bir tarihi içinde anlamamız gereken bir durum. 355'te Milano'daki bir sinod sırasında yaşanan ani bir rahatsızlık, İznik piskoposu Dionysius'un aniden fiziksel olarak görevden alınmasına yol açtı; II. Constantius onun yerine, Ambrose'un 374'te piskoposluk gücüne yükselişine kadar piskoposluk tahtını elinde tutan Ariusçu ve Doğulu bir yabancı olan Auxentius'u yerleştirir. Her iki taraftaki Hristiyanlar o dönemde kalıcı savaş hatları çizerek. Bazı bölünmeler teolojiktir; bazıları doktrinseldir; bazıları ise ideolojiktir. Milano'nun fiziki topografyası ve coğrafyası boyunca da derin bölünmeler var. Sonuç, Milano'nun nüfusunu böldüğü kadar şehri de parçalayan birbirine bağlı ikiliklerden oluşan bir ağıdır: Ortodoksluğa karşı heterodoksluk, ortopraksiye karşı heteropraksi, kamusala karşı özel, görünene karşı görünmez, açık karşı gizli, şehrin surları içinde mi dışarı mı? şehir surları ve ilahiye karşı şeytani. Bütün bu satırlar

Milan'ı bölen çatışma devam edecek ve kaçınılmaz olarak Ambrose'un teolojik çatışma ve manevi savaşa ilişkin kendi görüşleri için bir temel oluşturuyorlar.

Bunu aklımızda tutarak şimdi Milano şehrine dönelim.

#### MİLANO ŞEHİRİ

Milano, uzun süredir Roma İmparatorluğu'nun gözdesiydi ve imparatorluğun genişlemesiyle birlikte şehrin serveti de arttı.<sup>8</sup> İmparatorluk güçleri, kendi bölgelerinin ötesinde artan düşmanlıklardan giderek daha fazla endişe duymaya başladıkça, imparatorluğun kuzeydoğu sınırındaki şehirler önem kazandı. Örneğin Kuzey Galya'daki Trier ve Sirmium ile Rhineland ve Illyrium'daki şehirler birinci yüzyıldan dördüncü yüzyıla kadar istikrarlı bir şekilde büyüdü.<sup>9</sup> İtalya'nın kuzey kesimlerinde Milano merkezde yer alıyor. İdari ve askeri personelin Po'nun ötesindeki Milano'ya ve çevredeki bölgelere taşınması, bölgeye sosyal ve ekonomik bir güç kazandırıyor ve bu da Milano'nun zenginliğini önemli ölçüde artırıyor; eski ordu mensuplarının yanı sıra yeni bir memur grubu, seçkinler ve imparatorluk sarayı üyeleri toprak sahibi nüfusu artırıyor ve bu da şehri destekliyor. Milano coğrafi olarak da tercih ediliyor. Balkanlar'dan Galya'ya ve Afrika'ya, Roma'dan Alpler'e kadar doğu-batı ve kuzey-güney çıkarlarının kavşağında yer alıyor.<sup>10</sup> Kentten beş ana yol uzanıyor ve bu da onun siyasi ve askeri ilişkilerdeki önemini garanti ediyor. Antakya'da olduğu gibi, ticaret yolları Milano'nun kalbinden geçiyor ve ekonomik refahın yanı sıra demografik çeşitliliği de sağlıyor.

Bir sınır kenti olarak konumu nedeniyle tercih edilen Milano'nun, imparatorluk gücünün kalbi olan Roma'ya yakınlığı da öneminin artmasına katkıda bulunuyor. MÖ 1. yüzyılda Roma, Milano'yu municipium (özgür şehir) ilan eder; Antoninuslar döneminde yeniden özgür şehir ilan edildi.<sup>11</sup> İkinci yüzyılın sonuna gelindiğinde Milano, batı imparatorluğunun en önemli şehirlerinden biri haline geldi. 235 yılında Marcus Aurelius'un imparator olarak aday gösterilmesiyle özel olarak dikkat çeken dokuz büyük şehirden biridir. Üçüncü yüzyılda, özellikle de Valerianus'un (270-75) hükümdarlığı sırasında, 293'te bazı aksaklıklar yaşasa da, Batının Augustus'u Maximian Hercules'ün (293-305) resmi ikametgahı haline gelir ve talihi bir kez daha gelişmeye başlar.<sup>12</sup> Dördüncü yüzyılda Konstantin'in ölümünden sonra, 19. yüzyılda Augustii'nin resmi ikametgahı olur. Batı. Milan bu ayrıcalıklı statüsünü, bu onurun Ravenna'ya devredildiği 404 yılına kadar korur. Maximian burada ikamet ederken, şehirdeki pek çok iyileştirmenin hamisi oldu; bunlardan en önemlisi, şehri barbar istilalarına karşı korumak için şehrin etrafına inşa edilen, çevresi iki buçuk mil olan yeni bir duvar devresiydi. <sup>13</sup> Bu duvarlar şehrin sınırlarını net bir şekilde çiziyor ve zengin, müstahkem ve imparatorluk tarafından tercih edilen bir şehir imajının yansıtılmasına yardımcı oluyor. Dördüncü yüzyılın sonlarına doğru ilerlediğimizde, Milano'nun duvarları bir kez daha şehrin şekline, zenginliğine ve gücüne farklı bir şekilde işaret ediyor. Duvarlar artık, başka hiçbir şey olmasa bile, konum açısından bir ayrımı ve farklılığı vurgu

Milano'daki eski kiliseler (örneğin Vetus ve Nova bazilikaları) ve şehir surlarının hemen ötesinde hızla yükselen Ambrose'un kendi kiliseleriyle ilişkili diğer gelişen dini alanlar (örneğin Ambrosiana ve Apostoleon). Aşağıda, Milano duvarlarının bu iki kilise grubu arasındaki benzerliklerin yanı sıra farklılıkları da yönetmesinin diğer yollarını tartışacağız.

Dördüncü yüzyılda Milano, imparatorluk sarayına ev sahipliği yapan bir şehir olmanın sosyal ve kültürel faydalarından yararlanıyor. Constantius II, 352'den 357'ye kadar en uzun süre Milano'da yaşıyor ve Neil McLynn'in görüşüne göre, "Milanolulara bir nesil boyunca imparatorluk gücüne en uzun süreli erişimlerini sağlıyor - bütün bir törenler döngüsü onun himayesini tesis etmeye yardımcı olmuştur: zafer" kutlamalar, imparatorluk yıldönümleri ve konsolosluk katılımlarının tümü onu halkla ilişkilere dahil ediyordu.<sup>14</sup> Bu tür kamusal faaliyetler, Milan kiliselerinin imparatora sadık Ariusçu piskoposun yönetimi altında organize edilmesine ve birleştirilmesine yardımcı oluyor. Constantius'un uzun süreli ikametgahının ışığında, Milano aynı zamanda Constantius'un sonunun başlangıcına da tanıklık eder: 355 yılında Constantius, Julian'ı Sezar olarak ilan eder. İki yıl sonra Constantius, Tuna Nehri boyunca Sarmatyalılar, Suevi ve Quadi'ye karşı askeri kampanyalar için yola çıkmadan önce Roma'ya kısa bir ziyaret için Milano'nun rahatlığından ayrılır ve asla Milano'ya dönmez. İmparatorluk ikamet geleneği, Kasım 364'ten Kasım 365'e kadar Milano'da kalan ve sarayıyla birlikte Trier'e geçen I. Valentinian'ın hükümdarlığı sırasında da devam ediyor ve yine 379'da Gratianus'un sarayıyla birlikte şehre gelmesiyle başlıyor. Ağustosda. Valens ve Justina kısa süre sonra Gratianus'un sarayını kurarken üzerinde nüfuz sahibi olan önde gelen retorist ve şair Ausonius, 379 yılında Roma'dan Bordeaux'a giderken şehirden geçer. Milano'yu yüzyıllardır neredeyse kesintisiz bir talih sergileyen bir şehir olarak tanımlıyor:

Milano'da her şey muhteşem. Her şeyin bolluğu var: Sayısız güzel ev, güzel konuşan insanlar, neşeli bir halk, çift duvarla genişletilmiş bir alan, vatandaşların gözdesi olan bir sirk ve kapalı bir tiyatro, tapınaklar, bir kraliyet sarayı, muhteşem bir saray. darphane, mermer heykellerle dolu revakları ve hendekle çevrili duvarlarıyla Herkül'e adanmış ünlü hamamlar. Bütün bu nesneler güzellik ve ihtişam bakımından birbiriyle yarışıyor ve Roma'dakilerle karşılaştırıldığında hiçbir sıkıntı çekmiyorlar.<sup>16</sup>

Çok sayıda arkeolojik kanıt, Ausonius'un Milano'nun güzelliğine ilişkin tanımlarını ve özellikle de kökleri hâlâ şehrin Greko-Romen mirasına dayanan karmaşıklığa yaptığı vurguyu doğruluyor. Milano'nun her yerinde bulunan yazıtlar, at yarışlarının ve Augustus döneminden kalma tiyatronun önemini kanıtlamaktadır.<sup>17</sup> St. Victor Kilisesi yakınındaki bir tiyatrodan alınan ve içinde aktör Pilades'in portresinin yer aldığı bir taş hala Ambrosian Kütüphanesi'nde bulunmaktadır; maskesini kaldırıyor ve cives Mediolanenses'ten alkış alıyor.<sup>18</sup> Ayrıca gladyatör etkinliklerine alan sunan bir amfiteyatro da var.<sup>19</sup> Ayrıca arkeolojik kanıtlar Milano'nun güçlü dini çoğulculuğunu gösteriyor.

Kentin arkeoloji müzesinde pagan tanrılarının otuz mermer heykeli bulunmaktadır. Günümüze ulaşan adak yazıtlarının üçte biri Jüpiter'e adanmıştır; diğer tanrılar arasında Kuzey İtalya'nın Matronae, Mercury, Minerva ve Kelt tanrıları bulunmaktadır.<sup>20</sup> Angelo Paredi, yazıtlarda kanıtlanan rahiplik makamlarının yanı sıra çeşitli dini kültlerin kamusal himayesini de anlatmıştır.<sup>21</sup> Örneğin bir yazıt, bir Mithraeum ve Mithraic mağarasını yeniden inşa eden Publius Acilius Pisonianus'u anlatır; Ambrose zamanında yok edildi. Arkeolojik kanıtlar bize, Konstantin ve Licinius'un MS 313'te Hristiyan zulmüne son verdiği şehirde ironik bir şekilde hoşlanan güçlü bir dini çoğulculuk hissi sunuyor.

Milano'yu bir kiliseler şehri olarak adlandırmak cazip gelse de, bunu Milano'nun zengin çok tanrılı ve Greko-Romen kültürünü gözden kaçırmak veya silmek gibi büyük bir bedel karşılığında yapıyoruz. Şehrin çok tanrılı kültürü, dördüncü yüzyılın sonlarında Milano'yu hayal ettiğimizde ön plana çıkarmaya çalışmamız gereken şekillerde kiliseler üzerinde sürekli baskı yapıyor ve aralarında yükseliyor.

#### MILANO KİLİSELERİ

Akdeniz'in diğer büyük şehirlerinde olduğu gibi, dördüncü yüzyılın başlarında kiliseler Milano'nun dini coğrafyasına damgasını vurmaya başlar. Milano kiliselerinin, Hristiyanların kutsal uygulamaları için geleneksel ritüel ortamları sağlayan basit dini yapılar olduğunu varsaymamalıyız. Aynı şekilde, bu kadar erken bir tarihte, Milano'daki dini mimaride veya dini ritüel uygulamalarda da bir tür standartlaşma olduğunu varsaymamalıyız.

Herhangi bir ortamda - Milano'da veya başka bir yerde - bu kadar erken bir tarihte (eğer varsa) dini binalarda ritüel veya mimari uygunluk veya standartlaşma olduğunu varsaymakta ihmalkarlık yapmış oluruz. Benzer şekilde, yerel -ve Milano örneğinde yerel ötesi (imparatorluk)- durumdaki beklenmedik durumlar bir kilisenin inşasını, ilk ve sonraki kullanımını ve gelişen ritüel uygulamalarını etkiler. Benzer şekilde, dini mimari (bu mekansal konumların ilham verdiği stratejik anılar ve anlamlar) ve ilgili ritüel uygulamalar (kilisenin ve anıların doğurduğu şeyler) hepsi çevredeki yapılara yanıt veriyor, onlara tepki veriyor veya onlarla diyalog içinde. Bu nedenle Milano kiliselerinin şehri çevreleyen topoğrafyadan kopuk ve dokunulmamış olduğunu hayal etmemeliyiz. Aksine, kilise binaları ve diğer dini yapılar, tamamında olmasa da bazı geç antik kentlerde geçerli olan tartışmalı dinsel çoğulculukla tamamen iç içedir.

Akademisyenlerin Milano'daki kiliselerle ilgili kaydettiklerini araştırmak için ilerlerken, pek çok kişinin bu binalara veya şehrin kendisine ilişkin açıklamalarında dikkate almadığı şeyleri aklımızda tutmalıyız: Milano fikri veya ödülü, teolojik kiliseler için bir savaş alanı işlevi görüyor. Siyasi ve dini çatışmalar. Bu çatışma çok zor



dini yapıların yanı sıra bu yapılarla ilişkili anlam (hafıza) ve ritüel pratikleri etkileyen dönüştürücü süreçleri körükler ve harekete geçirir. Ambrose'un, Protasius ve Gervasius'a yaklaşımı da dahil olmak üzere, Milano içindeki ve hemen dışındaki eylemlerine ilişkin anlayışımızın temeli, kiliseleri ve onların dini ve kutsal ritüellerini organik materyal olarak değerlendirmemiz ve bu nedenle çoğu zaman çalkantılı olaylara son derece duyarlı olmamızdır. Milano bağlamı.

Bu amaçla, Harry Maier, dördüncü yüzyılın ortalarında Milano sahnesine ilişkin okumasıyla yeniden tanınmayı hak ediyor.<sup>22</sup> Maier'e göre, Arian piskoposu Auxentius'un 355 yılında atanmasından bu yana, mülkiyet, müsadere, inşaat, ve dini mekanın ritüel manipülasyonu, dördüncü yüzyılın sonuna kadar hızla her iki teolojik grubun özel mesleği haline geldi. Aslında o, Milano'nun teolojik çatışmalarını ve teolojik gerilimlerini, aslında hem dini alan hem de kutsal ritüelin yeni biçimlerini ortaya çıkaran dini alanı içeren saldırgan çatışma ve rekabetten hiçbir şekilde ayrı düşünmememiz gerektiği konusunda haklı olarak ısrar ediyor. Maier, Hristiyan kutsal uygulamasının bel kemiği olarak tanımlanabilecek şeye dikkat çekiyor. Evler, mezarlıklar, mağaralar ve diğer vahşi açık hava yerleri, 355'ten itibaren dini açıdan mülksüzleştirilmiş kişilere sığınak sunuyor. Kiliselerinden sürgün edilen İznik din adamlarının ve din adamlarının çoğu, Milano'nun hayali dini topografyasının kenarlarında ve gölgelerinde yağmacı bir şekilde geziniyor.

Ancak kutsal değişimler yalnızca konum değişikliğiyle ilgili değildir. Kesinlikle hepsi olmasa da birçoğu, bazilika krizini nispeten basit terimlerle ele aldı: yani, dini yapı(lar)a sahip olma ve böyle bir yapı üzerinde hak iddia etme eylemiyle ilgili sosyodinsel ve politik güç üzerindeki bir savaş olarak. bina. Krizin bu şekilde azaltılmasıyla, kişi kilisenin kendisini dinamik bir ritüel alanı olarak -ritüel faaliyetlerin, yaratımın ve hatta yeniliğin yanı sıra Hristiyan ritüel inşasının da yeri olarak- gözden geçirir. Dini bir yapıyı/konumu bu şekilde -yani kutsal bir olasılık alanı olarak- ele alarak, Ambrose ve topluluğunun Milano'daki İznik Hristiyan kimliğini nasıl yeniden kavramsallaştırdığını ve bu yeniden kavramsallaştırmanın radikal sonuçlarını görebiliriz; Ambrose ve diğer İznik Hristiyanlarının, yine Catherine Chin'in deyimini ödünç alırsak, Milano'daki İznik Hristiyan kimliğinin özüne "beden dışı bedenlenme" kavramını yerleştirdikleri süreçleri anlıyoruz. Başka bir deyişle, Milano'nun canlı ve büyüleyici ortamında, özellikle de bazilika krizi sırasında Milano'nun ruhsal açıdan gergin atmosferinde, İznik Hristiyanları, vaftiz edilmiş insan bedeni ile karşılıklı koruyucu ilişkiyi kapsayan ritüelleştirilmiş bir Hristiyan kimliği modeline doğru ilerlemektedir. kutsal kilise ve temizlenmiş şehir. Bu, İznik Hristiyan kimliğinin manevi savaşa uygun bir tarzıdır. Milano'nun kiliseleri hakkındaki tartışmamızı sürdürürken, bu dini ve ritüel kimlik modelini aklımızın ön sıralarında tutmalıyız.

Daha sonra yeniden ithaf edilen ve Aziz Tecla onuruna yeniden adlandırılan Nova Bazilikası, bir zamanlar Milano'nun şehir merkezinde bulunuyordu.23 Kilisenin kalıntıları keşfedildi Gotik Duomo'nun batısındaki meydanın altında. Arkeolojik kalıntılar hem büyüklüğü (80 x 45 metre) hem de dekorasyonu açısından oldukça etkileyici bir kiliseye işaret ediyor. Richard Krautheimer'e göre, Ambrose'un zamanında kilise üç bin cemaati barındıracak kadar büyüktü ve bu nedenle Konstantin'in Roma'daki Lateran Kilisesi ile aynı seviyedeydi. Basilica Nova'nın büyüklüğü ve konumu aynı zamanda inşaatının "önemli miktarda mülkün feda edilmesini gerektirdiğini" ve dolayısıyla şehir merkezinin kutsal dengesini çarpıcı biçimde değiştirdiğini gösteriyor.24 Kilise, sekizgen bir vaftizhanenin bitişiğinde duruyordu . bazıları Ambrose tarafından eklendiğini öne sürdü; en azından piskopos bir yazıtla vaftiz alanı üzerinde hak iddia ediyor.25 Krautheimer, Athanasius ve İznik partisinin güçlü bir savunucusu olan Constans'ın kiliseyi 345-50'de hizmete sokmasını önerir. 353 yılında aceleyle tamamlanması, kiliseyi, Arians'ın Milano'yu ele geçirdiği 355 tarihli önemli sinod'a katılanlar için kullanılabilir hale getirecekti. Ancak McLynn aynı fikirde değil ve bunun yerine kilisenin 355.26'da Auxentius iktidara gelene kadar işgal edilmediğini savunuyor.

Artık yok olan Basilica Vetus ya da Minor Bazilikası daha erken bir tarihte inşa edilmişti, ancak Krautheimer'in belirttiği gibi 313'teki Milano Fermanı'ndan önce olamaz.27 Edebi kanıtlar Basilica Nova'ya yakın bir konuma işaret ediyor; Özellikle Ambrose'un mektuplarından biri, onun zamanında piskoposun sarayına yakın bir yerde bulunduğunu öne sürüyor.28 Gotik Duomo bölgesindeki daha geniş kazılara rağmen, konumu hâlâ bir sır. Bazıları Vetus'un yeni bazilikanın inşasından önceki katedral kilisesi olduğunu öne sürse de McLynn, Basilica Vetus'un önemini vaftiz işleviyle sınırlıyor; sadece Kutsal Hafta ayini ile bağlantılı olarak kullanıldığını teorileştiriyor.29

Milanlı Ambrose, Portiana'yı imparatorluk sarayının 386 yılında talep ettiği bazilika olarak adlandırır.30 Portiana, arkeologlar ve sanat tarihçileri tarafından kapsamlı bir şekilde incelenen, günümüzün San Lorenzo kilisesi ile özdeşleştirilmiştir.31 San Lorenzo'nun Portiana ile özdeşleşmesini destekleyen pek çok yönü vardır. Bazilika'nın planı (dört kuleyle çevrili ve iki yanında üç sekizgen binayla çevrili dört konçlu bir kilise) kesinlikle etkileyicidir ve aynı derecede etkileyici bir patrona işaret eder. Akademisyenler bu rol için olası imparatorluk figürleri de dahil olmak üzere çok çeşitli isimler önermişlerdir; bunlar arasında Constans, II. Constantius, I. Valentin-ian veya Gratian bulunmaktadır.32 İmparatorluk himayesi teorisini destekleyen üç sekizgen binadan biri, imparatorluk mozolesi olarak düşünülmüştür.33 Ayrıca, bazilikanın inşasında kullanılan malzemeler arasında, kiliseye yer açmak için yıkılmış olabilecek amfiteatro bölümleri de bulunmaktadır. Marcia Colish'in öne sürdüğü gibi, amfiteatro bir kamu binası olduğundan ve aslında en büyük amfiteatrolardan biri olduğundan imparatorluk maliyesinin malıdır; bu nedenle onun yok edilmesi yalnızca imparatorluk emriyle gerçekleştirilebilir. San Lorenzo'nun güneybatı konumu

Porta Ticinensis Kapısı'nın dışındaki bu yapı, burayı imparatorluk sarayının önerilen ancak henüz kanıtlanmamış bir konumunun genel yakınına yerleştiriyor.

Bu kanıt, S. Lorenzo'nun bir saray kilisesiyle özdeşleşmesini desteklerken, bunun mutlaka Portiana olduğunun doğrulanması anlamına gelmez. McLynn ise kendi adına dikkatli olunmasını tavsiye ediyor: "Portian Bazilikası'nın San Lorenzo ile spesifik olarak özdeşleştirilmesi, her ne kadar çekici olsa da, varsayımsal kalmalı."<sup>34</sup> Bununla birlikte, bu ikisinin, yalnızca San Lorenzo'da bazilika çatışmasında rol oynayan bazı fiziksel özellikleri tanıyacağız. Bu amaçla, Portiana/San Lorenzo kimliğini sorgusuz sualsiz kabul eden Colish, San Lorenzo'nun vaftizhanesinin bazilika çatışmasının ana motivasyonunu ortaya çıkardığını ikna edici bir şekilde savunuyor.<sup>35</sup> İmparatorluk sarayı - daha da önemlisi, Ariusçu imparatorluk sarayı — kendi din adamlarıyla birlikte Milano'ya gelir. Lenten mevsimi boyunca Paskalya kutlamaları ve vaftiz önemli bir endişe kaynağı olacaktır.

Bildiğimiz kadarıyla San Lorenzo, Basilica Vetus'un vaftizhanesi ve Basilica Nova'nın bitişiğindeki vaftizhanenin dışında vaftizhanesi olan tek kilise olacaktır ve eğer gerçekten de o zamana kadar inşa edilmişse. Colish'in, bazilika anlaşmazlığının imparatorluk mülkiyeti ile piskoposluk mülkiyeti arasındaki sorunlardan ziyade esas olarak kutsal uygulamalarla ilgili meselelerden kaynaklandığı yönündeki iddiası ikna edicidir ve bu bölümün ilerleyen kısımlarında ele alacağımız bir öneridir.

Dini mimariye dair kanıtlarımız, MS 355'ten 380'lerin sonlarına kadar uzanan çeşitli dini, teolojik ve sosyopolitik konularda çatışan çeşitli grup ve bireylerin tartışılmasına güzel bir zemin hazırlıyor. Ambrose'un kendi zamanının Milano'sunu, kiliselerini, İznik halkını ve bu üç unsur arasındaki potansiyel simbiyozu nasıl anladığını daha iyi anlayabilmek için bir adım geri giderek Milano tarihindeki şiddet içeren bir olayı ele almamız gerekiyor. : Piskopos Dionysius'un MS 355'te sürgüne gönderilmesi.

NIKENE TOPLULUĞU, 355–74:

KARİZMATİK BİR UYANIŞ

355 yılında II. Constantius üç yıldır Milano'da ikamet etmektedir ve piskopos Dionysius ile gözle görülür derecede dostane bir ilişkisi vardır.<sup>36</sup> İkisi bir arada görülüyor, hem dini hem de sivil birçok resmi törende bir arada görülüyor. Ancak Constantius'un Milano'daki sarayında, Athanasius ve diğer İznik piskoposlarına karşı bir kampanya yürüten ve Milano'yu bir nevi karargah olarak kullanan Valens ve Ursacius adında iki Ariusçu rahip bulunur.<sup>37</sup> O yıl Milano'da bir sinod, caydırmak için çağrılır. -Athanasius'un ortodoksluğunu benimser.<sup>38</sup> Büyük Basilica Nova'da (eğer zamanında tamamlanırsa) veya çarpıcı derecede büyük Portiana'da yapılmış olabilecek sinod, kesinlikle katılımcılarını etkilemeyi amaçlayan bir yerde gerçekleşiyor. Duruşmalar sırasında İznikliler hızla gözden düşer ve önde gelen İzniklilerin bir kısmı aforoz edilir. Milano'nun İznik piskoposu Dionysius tahttan indirilir ve sürgüne

Dionysius'un sürgünü, Milano'yu daha önce bahsettiğimiz bölünmüş çevreye göre yeniden yapılandırmaya hizmet eden bir dizi halka açık şiddet olayının ilkidir: Arius'a karşı İznik, kiliseye karşı kilise olmayan, şehir surlarının içi ve şehir surlarının dışı, kamusal ve özel, heteropraksiye karşı ortopraksi, şeytaniliğe karşı ilahi. Bu anlar, İznik'in Ariusçu muhalefete olan mesafesini ve farklılığını belirleyen ortak bir hafızada toplanır. Arius'un şiddetinin ve tehlikesinin anısı, Ambrose'un Milano'ya ilişkin kutsal görüşünü ve o şehirdeki gerçek İznik Hristiyan kimliğine dair fikrini şekillendiriyor.

Dionysius'un kiliseden zorla sürgün edilmesi aşağılayıcı ve dramatik bir manzardır. Askerler kilise kutsal alanına giriyor ve sinodun resmi işlemleri sırasında piskoposunu fiziksel olarak kaba bir şekilde uzaklaştırıyor. İmparator, Kapadokya'dan Arian Auxentius için hızlı bir emirname hazırlarken II. Constantius'un Dionysius'la ilişkisi hızla zayıflar. Maier'in işaret ettiği gibi, "Milano'da Auxentius piskoposluğu altında zaptedilemez bir Arian sahilbaşının kurulması" çok uzun sürmez.<sup>39</sup> Bir zamanlar İznik şehri olan bu ani geri dönüş, Dionysius'un sürgününün çok ötesine uzanıyor. Olaylar dizisi İznik Nehri'nin şehirden süpürülmesini içeriyor; şehirdeki diğer kiliselerde dini görevlerde bulunanlar ve Dionysius ve/veya İznik partisine yakın görülenler de sürgüne gönderiliyor. McLynn'in ikna edici bir şekilde önerdiği gibi cemaatlerin çoğunluğu kesinlikle Auxentius yönetimindeki Milano cemaatlerine karışıyor olsa da, Ursacius ve Valens yeni piskoposun daha sorunlu İznik rahiplerini, diyakozlarını, okuyucularını ve şeytan kovucularını tespit etmesine yardımcı olmak için hazırlar. Constantius'un Dionysius'un sürgününün şiddet içeren ve kasıtlı olarak aşağılayıcı bir şekilde ele aldığı göz önüne alındığında, Auxentius'un gelişine üzerine benzer muameleyi diğer İznik liderlerine de yaymayı başaramadığını ve böylece Arian'ın yerine geçecek kişilere yer açamayacağını hayal etmek zordur. Ne yazık ki ayrıntılar çok az ve çok uzak ve uygulanan şiddetin derecesi hakkında spekülasyon yapmak zorunda kalıyoruz.

355 yılındaki ani piskoposluk değişiminin ardından, takip eden dönemde kesinlikle Dionysius'un görevden alınmasından doğan bir miktar kargaşa yaşanacaktır. Özellikle din adamlarının daha sonra ve şüphesiz kaotik bir şekilde değiştirilmesini ve cemaatlerin yeniden yerleştirilmesini dikkate aldığımızda, Milano'ya yabancı olan Auxentius, muhtemelen kendi konumunu meşrulaştırmanın zor olduğunu düşünüyor.

Aniden ve açıklanamaz bir şekilde piskoposunu soyulan bir İznik şehri, onu bu konuma getiren imparator olmasına rağmen -ya da belki de tam da imparatorun onu görevlendirdiği için- en azından Kapadokya'dan gelen bu yeni piskoposluk liderinden şüphelenecektir. Auxentius'un piskoposun tahtına çıkma hakkı konusunda ısrar etti. Diğer İznik din adamlarının görevden alınmasında güçlü, boyun eğmez bir güç gösterisi -belki de Dionysius'un aşağılayıcı ayrılığını hatırlatacak şekilde kasıtlı olarak yapılmıştı- Arius ve İznik hizipleri arasında hayal edilen ayrılığı güçlendirecek ve İznik'te yeni bir güç ilişkisinin pazarlanmasına yardımcı olacaktı. Arian liderliği, sakat İznik toplumunun ötesinde.

Sonraki iki yıl boyunca Constantius, Milano sarayında kalmaya devam eder ve Arian piskoposluğuyla yeni, oldukça görünür bir ilişkiye başlar; bu ilişki, imparator ve Dionysos'un sahip olduğu dostane bağların anılarını, Constantius ve Auxentius'un birlikte yeni görüntüleri ile örtüştürür. halka açık yürüyüşler ve diğer festivaller. Milano'daki bu gösteriler çağında, halka açık geçit töreni siyasi gerçekliği tanımlamanın güçlü bir aracıdır. McLynn, Basilica Nova'nın Auxentius'un Milaneze'deki konumunun ve gücünün tesis edilmesinde önemli bir rol oynadığını gözlemledi. "İnşaat kalitesi ve gösterişli dekorasyonu" ayarlanan kilise. . . Şu anda Kuzey İtalya'da bilinen her şeyin dışında," Auxentius'a "yabancılarla yüzleşirken önemli bir avantaj sağlayacaktı." . . . [B]izleyiciler üzerinde piskoposun konumunun sağlamlığını etkilemenin yanı sıra, bu durum, meydan okuyan kişiye, duvarların ve tavanların Milano halkı üzerinde uyguladığı etkiyi kendi gözleriyle görme fırsatı vermiş olacaktı."40 Başka bir deyişle, şunu görüyoruz : Auxentius'un Basilica Nova'yı kullanması, teolojik çatışmalarda dini bir ortamın istismarının Milano'daki ilk açık örneğidir. Bu dönemde İznik Hristiyanlığına bağlı Hristiyanlar kiliselerden kovulur ve gizlice, bazen de surların ötesinde buluşmaya zorlanırlar. Poitiers'li Hilary, bu zulüm döneminde gerçek Hristiyan toplumu için bu sürgün dönemini olumlu bir gelişmeye dönüştürmeye çalışıyor ve onların "ormanlarda ve dağlarda yeni gizli buluşmalarını" anlatıyor.41

Auxentius'un kiliseler üzerindeki hakimiyeti, Arian'ın yirmi yıllık hükümdarlığı boyunca güçlü kaldı. McLynn'in iddia ettiği gibi şehir büyük ölçüde bir Arius şehrine dönüşüyor. Yirmi yıl boyunca kiliseden kesinlikle ayrı duran ve Auxentius'un ölümü üzerine Ambrose'u büyük bir coşkuyla karşılayan bir İznik "direnişinin" olması gerektiğine dair daha önceki argümanlar, McLynn'in tartışmaya eklediği kanıtlarla desteklenmiyor.42 Büyük ihtimalle , çoğu Auxentius'un cemaatine katılıyor ve Basilica Nova topluluğunun bir parçası oluyor. Hristiyan topluluğunun dini düzeyini parçalayan ve bölen teolojik savaşlar, Milano'daki sıradan topluluğun kaygılarına pek dokunmuyor. McLynn'in değerlendirmesi çoğunlukla ikna edici. Bununla birlikte, İznikliler arasında güçlü tepki gösteren birkaç eski İznik din adamı ve belki de bir avuç daha dindar olmalı - özellikle de teolojik ayırım, bunun kutsal uygulama açısından anlamı ve ilgili kavramsallaştırmalarla daha derinden ilgilenenler. kutsalın ritüel vücut bulmuş hali. Yukarıda önerildiği gibi bu tür bireyler, kendi kendilerine sürgüne gönderilme durumunda kendilerini bu yeni Arius toplumundan ayrı tutacaklardır. Ama nerede? Şehirde mi buluşuyorlar? Belki evlerde? Yoksa artık Arian Milan'ın koruyucu duvarlarının ötesinde bir yerde kendilerine ait gizli ritüel toplulukları mı oluşturuyorlar? Bir durup bu dönem grupları ve bütünlüklerini nasıl koruduklarını hayal etsek aklımıza ne geliyor? Milano'yu ziyaret etmek ve İznik'teki kötü durum hakkında konuşmak zorunda hisseden bir avuç İznikli olduğunu biliyoruz. Tours'lu Martin, Poitiers'li Hilary ve sonunda Brescia'nın piskoposu olan Filastrius, Milano'ya

Ariusçu partinin dini gücünü bozmak amacıyla farklı zamanlarda; her biri çabalarında başarısızlığa uğrar ve Auxentius'un agresif, bazen de şiddetli tepki vermesine neden olur. Aşağıda, bu etkileşimler hakkında bildiklerimizi gözden geçirirken, İznik'teki bu etkileşimlerden biri ile her karşılaşmanın nasıl gerçekleştiğine değineceğiz.

kahramanlar ve Auxentius, İznik ve Arian partileri arasındaki şiddetli muhalefetin genel olarak anlaşılmasına katkıda bulunuyor.

Sulpicius Severus'a göre Tourslu Martin, şehir içinde bir manastır hücresi kurmak amacıyla Milano'ya yerleşir ve İznik seferine başlar. Ancak durum böyle değil: "Ariusçuların baş kışkırtıcısı ve lideri Auxentius da ona acımasızca zulmetti; Martin'i pek çok yaraladı ve onu şehirden kovdu."<sup>43</sup> Bizim görüşümüze göre Maier, Martin'in kampanyasının yalnızca kamuoyunun önünde değil, aynı zamanda Milanlıların aristokrat evlerinde de gerçekleşeceğini öne sürmüştü.<sup>44</sup> Martin'in ana stratejilerinden birinin, Tours'da kullandığı stratejiye benzer şekilde şeytan çıkarma ve iyileştirmeyi içerdiğini öneriyoruz. Sulpicius bu olayların geniş bir tartışmasını sağlar. Ancak şimdilik yalnızca tek bir şeytan çıkarma olayını ele alalım. Sulpicius, Martin'in, prokonsül rütbede olan Taetradius adlı bir adama ait bir köle üzerinde şeytan çıkarma işlemi yapma konusunda nasıl tereddüt ettiğini anlatıyor. Sulpicius, "[Martin]'in sahte bir dinin mensubu olan bir pagana ait olan bir eve giremediğini" iddia eder.<sup>45</sup> Elbette, Taetradius Hristiyan olacağına söz verdiğinde, Martin içeri girer ve çocuğu kolaylıkla kovur.

Bu pasajın hem ideolojik hem de edebi açıdan ağır bir şekilde ele alınmasından taviz vermek (yani Martin'in şeytan çıkarma işlemlerinin Hristiyan olmayanların Hristiyanlığa geçişini gösterme işlevi görmesi), Martin'in bu görüntünün temel yaratımına kasıtlı olarak katılmadığı anlamına gelmez. kendi şeytan çıkarma uygulamasında. Dahası, eğer Martin Tours'da şeytan çıkarma veya ayrımcılık yapıyorsa neden Milano'da olmasın?

Bu soruları cevaplamak için Martin'in Milano'ya nasıl girdiğini ele alalım. İznik toplumuna sürekli ve kesintisiz olarak ulaşabilmek için tek başına gelmekten ve bir evde sessiz bir pozisyon almaktan veya kendisini halkın gözünden tamamen uzaklaştırmaktan kaçınır. Daha ziyade, Milano'da, Auxentius bazilikasının yakınında bir manastır hücresi kurar ve böylece dindar bir İznik sesine ve kimliğine dikkat çeker. Milano'nun merkezinde Auxentius'a meydan okuyan bir Hristiyanlık biçimini sergiliyor; dahası, karizmatik bir şifacı olarak kazandığı şöhret sayesinde İznik toplumunun gücünü artırıyor. Buna karşılık olarak Sulpicius'a göre Auxentius, Martin'i herkesin önünde dövüyor ve onu şehirden kovuyor. Sulpicius'a inanacaksak, altta yatan motivasyonları dikkate almak ilgi çekicidir. Sulpicius, manastır hücresinin yerleştirilmesinin Martin açısından kasıtlı, hatta belki de kurnazca bir karar olduğunu övüyor. Görünüşe göre Martin, bugün Amerika'daki muhafazakar Anglikan kilisesindeki son uygulamalarla paralellik gösteren bir dini strateji uyguluyor: bir iç anlaşmazlık durumunda, Martin kilise dikey. O bir demir attı

Sahte bir din markası tarafından ele geçirilip yozlaştırılan kiliselerin ortasında, Hristiyanlığın çelişkili, belki çekişmeli ama kesinlikle "gerçek" ve karizmatik açıdan üstün versiyonu. Aslında, eğer Tours'da kurduğu modeli takip ederse, Martin'in Milano'da gerçekleştirdiği ev ziyareti ile yapılan şeytan çıkarma ayini, İznik propagandasının muhteşem bir performansı olarak tanınabilir: örneğin, İznik'in yenilmez gücüne tanıklık eden heyecan verici bir iblis. İnanç. O zaman Martin'in anti-şeytani faaliyetinin Protasius ve Gervasius'un kemiklerindeki şeytan çıkarma gücünün şekillenmesine nasıl yardımcı olduğunu hayal edebiliriz. Her halükarda, Martin'in şehirden şiddetli bir şekilde kovulması, Milan'daki herkes için İznik ve Arian grupları arasında saldırgan bir ayrım olduğunu bir kez daha açıkça ortaya koyuyor. Bu onun dini ve yurttaşlık otoritesini tesis eden bu iyilik, aynı zamanda doğrulayıcı bir homoloji de kaydederek: Karizmatik, iyileştirici güç ve manastır dindarlığıyla ilişkilendirilen İznik partisine karşı kurumsal, biraz zalim bir otorite olarak Arian partisi.

Poitiers'li Hilary, Valentinianus'un 364'te iktidara gelmesinden kısa bir süre sonra şehre gelir ve bir süre İznik toplumuna Auxentius aleyhinde vaaz vererek vakit geçirir. Varışından kısa bir süre sonra, 364 yılında piskoposu sapkınlıkla suçlayarak Auxentius'u tahttan indirmeye çalışır. Suçlamalara yanıt olarak Valentinianus, quaestor ve yargıç tarafından on piskopos eşliğinde pazar yerinde veya mahkemede bir soruşturma yapılmasını emreder. Auxentius suçlamalardan aklandı ve aslında Valentinianus'tan resmi bir onay aldı. Hilary ise imparatorun emriyle şehri terk etmek zorunda kalır.

Hilary, Milano'dan kovulmasının ardından, meydana gelen olayları anlatan *Libra contra Arianos vel Auxentium Mediolanensem*'i yazıyor. Akademisyenler, Hilary'nin İznikliler ve Ariusçular arasındaki sınırları belirlemek için şeytanlaştırıcı bir bakış açısı kullandığına dikkat çekti; Aslında Hilary, Auxentius'un piskoposluğunu, inançlıları Arian kiliselerine girmeleri için kandırmayı amaçlayan Deccal'in yönetimi olarak tanımlıyor:46

Bir konuda uyarıyorum: Deccal'e dikkat edin. Çünkü duvar sevgisinin sizi ele geçirmesi yanlıştır, tavanlarında ve binalarında Tanrı Kilisesi'ne tapmanız yanlıştır, içinde barışın adını tekrarlamamız yanlıştır. Deccal'in buralarda oturacağından şüphe var mı?47

Hilary, Auxentius'un kilisenin fiziksel yapısını kirlettiğini iddia ediyor: duvarları, evleri ve binaları kiliseyi, inancı yok etmek için yoğun bir şekilde çalışan Şeytan'ın meleği deccal'in mekanı haline getiriyor. Hilary ise ormanları, gölleri ve mağaraları tercih ediyor, yani insan eli değmemiş doğal alanlar daha güvenli. Hilary, doğada Tanrı'nın kehanet yapan ruhunun hâlâ duyulabildiğini açıklıyor; orada Auxentius'un/deccal'in/Şeytan'ın meleğinin lekelemediği tanrısallığın daha büyük bir varlığı hissedilebilir. Hilary, Arian ve İznik kampları arasındaki ayrımı anlatmaktan çok daha fazlasını yapıyor olabilir. Hilary, İznik Hristiyanlarından adım atmalarını istedi

şehrin dışındadırlar ve kendi secreta coenapula'larında, yani mezarlıktaki ölülere tapınmak için ayrılan alanda Tanrı'ya doğru bir şekilde ibadet ederler.<sup>48</sup> Neil McLynn, İznik direniş hareketine dikkat çekmek amacıyla Hilary'nin, Halihazırda uygulanmakta olan şehitlik ibadetinden faydalanmak:

Mezarlarıyla ilgilenerek ve anılarını kutlayarak, hizmet eden piskoposun aksine, sarayın iyiliğini korumaktan çok Milano vatandaşlarını onurlandırmakla ilgilendiklerini gösterebildiler ve aynı zamanda bir yönetime karşı kızgınlıklarını ifade edebildiler. Doktrinsel tercihlerinde çok büyük bir hata yapan rejim.

Bu nedenle kült, İznik Hristiyanlarının kimliğinin sürdürülmesine ve muhalefet statüsünün duyurulmasına yardımcı oldu.<sup>49</sup>

Aslında Hilary, Arian'ın bulaştığı yerler olan dini binaları (Deccal/kıyamet/eskatoloji) diğer tüm yerlerden, özellikle de Milano'nun ötesindeki ve aslında tüm kentsel inşaatların ötesindeki engellenmemiş alanlardan ayıran net bir ayrım çizgisi çiziyor. Deccal, Milano'nun fiziksel kiliselerine tamamen bulaşmıştır, ancak onun yolsuzluk alanı şehir surlarının ötesine uzanmamaktadır. Bunun yerine, şehir surlarının ötesindeki ülkede kişi hâlâ Tanrı'nın ruhunun kehanetini alabilir. Ariusçu ve İznikçi Hristiyanlık arasında ayrım yapma çabalarında Hilary, Ariusçu ve İznikçi dini mekân ve kutsal ritüel arasındaki farklara işaret etmekten çok daha fazlasını yapıyor. Kökleri doğal çevreye dayanan bir İznik ortopraksisi ve ortodoksluğu fikri inşa ediyor. İnsan yapımı bir medeniyeti çevreleyen şehir surlarının ötesinde, Tanrı'nın gerçek ruhu, doğal çevreyle uyumlu veya organik bir şekilde kehanetler sunmaya devam ediyor. Ayrıca İznik ortopraksisini, kurumsal dini otoriteden ziyade dinsel gücün karizmatik biçimleriyle ilişkilendirilen bir konumda kurar. Buna karşılık Hilary, Basilica Nova'yı ve Milano'daki diğer kiliseleri yozlaşmış dini kaplar olarak tanımlıyor; kentsel kilise, Arian'ın bulaştığı bir yer (deccal/kıyamet/eskatoloji). Deccal, iblisin bir bedeni ele geçirmesi gibi, şehrin kiliselerini ele geçirmiştir.

Bu kentsel yapılar İznik Hristiyanları için güvensiz yerlerdir.

Auxentius'un yaşamının sonuna yaklaşırken, Filastrius adındaki başka bir İznikli, yine Auxentius'a karşı bir çeşit muhalif ivme yaratmaya çalışır.<sup>50</sup> Filastrius hakkında, onun başka yerlerde sapkınlığa karşı sık sık savaştan, ortodoksluğun gayretli bir savunucusu olması dışında çok az şey biliyoruz.<sup>51</sup> Milano'ya varır varmaz oldukça hızlı bir şekilde Auxentius'un nefretini kazanır; şiddetli bir şekilde dövüldü ve sonunda şehirden kovuldu.<sup>52</sup> Neyse ki Filastrius sonunda iyileşir ve daha sonra Brescia'nın piskoposu olur. Filastrius'un Milano'daki karşılaşması kısa olsa da, durumu Auxentius'un İznik'teki yabancılar ve sonradan görmelerle olan ilişkilerindeki şiddet modelini doğruluyor; bu bizi, İznik'in, şehrin lideri olarak duygusal kontrol eksikliğini tekrar tekrar açığa vurmak amacıyla piskoposla ne ölçüde kasıtlı olarak düşmanlık kurduğunu ve piskoposu kızdırdığını düşünmeye davet ediyor.<sup>53</sup>



## AMBROSE VE NİKENE CEMAATİ, 374-86

Harry Maier, Ambrose'un piskopos olduktan sonra karşı karşıya kalacağı Arian tehdidine dair kışkırtıcı bir görüş öne sürdü; Maier, 374'ten 386'ya kadar Milano'daki teolojik çatışma ortamını ele alırken, Ambrose'un piskoposluk tahtına geçmesinden sadece birkaç ay sonra Milano'da başlayan İznik karşıtı gerilla topluluğu olarak tanımlanabilecek bir topluluğu savunuyor.<sup>54</sup> Auxentius'un yönetimi altında yirmi yıllık kamusal hakimiyetin ardından Ariusçular kamusal alanlarından kovulur ve özel konutlara ve gizli yerlere gitmeye zorlanırlar. İlyricum'daki barbar istilalarından gelen mülteci akını, muhalif Ariusçu hareket anlamına gelen şeyin hızlı büyümesini körüklüyor; Bu özel toplulukların yalnızca Ariusçu din adamlarının eklenmesiyle değil, aynı zamanda Milano'daki dini liderliklerini genişletmeye istekli rahiplerle de büyüdüğünü kabul etmeliyiz. İlk gelen, muhtemelen 375 yılında Julian Valens'tir. Noricum'daki Poetovio'nun eski piskoposu, muhtemelen Quadi ve Sarmatyalıların İlyricum'u istila etmesinden sonra kaçmak zorunda kalır.<sup>55</sup> İlyricum mültecilerinden oluşan bir topluluk toplamaya başlar ve Milano'daki Arian milisleri, şehrin piskoposunu pek heyecanlandırmıyor. Ambrose'un öncelikli endişesi Julian'ın "yasadışı emirleri" etrafında dönüyor.<sup>56</sup> Ambrose, Julian'ın bunlar aracılığıyla İznik toplumunu yozlaştıracak bir din adamı topluluğu kurmayı planladığını iddia ediyor.<sup>57</sup> Başka bir deyişle, bu tür emirler Julian'ın Vaftiz kampanyası ve Arian Efkariyeti gösterisini başlatarak şehrin her tarafına kutsal bir salgın hastalık yayar. Ambrose ayrıca, yakın zamanda Milano'ya gelen ve daha sonra Julian Valens ile ittifak kuran, Roma piskoposluğuna aday olan Ursinus için de endişeleniyor. Epistle ekstra koleksiyon 5'te (Maurist baskısı 11), Ambrose endişelerini daha ayrıntılı olarak ifade ediyor:

[Ursinus], Valens'le birlikte, bazen sinagogun kapılarının önünde, bazen de Ari'nin evlerinde gizli toplantılar düzenleyerek Milano'daki Kiliseyi karıştırmaya çalıştığında, Ariusçularla birlik ve birliktelik içindeydi. -ans ve arkadaşlarının da onlara katılmasını sağlamak. Daha sonra kendisi açıkça onların toplantılarına giremediğinden, onlara kilisenin huzurunun nasıl bozulabileceğini öğretip bilgilendiremediğinden, onların destekçilerinin ve müttefiklerinin desteğini kazanabildiğinde onların çılgınlığından yeni bir cesaret aldı.<sup>58</sup>

Maier, Ambrose'un Arian topluluğunu kendi topluluğu tarafından tanınmayan ciddi bir tehdit olarak tasvir etmek için büyük çaba harcadığı *Expositio Evangelii secundum Lucam*'a çok ihtiyaç duyulan dikkati çekti.<sup>59</sup> Exp. Luc. Örneğin 7.31'de Ambrose, Arileri kendi evlerinden mahrum bırakılan ve şimdi inanç evinde yaşayanları pusuya düşürmek için bekleyen "küçük tilkiler" olarak kınıyor.<sup>60</sup> Exp.

Luc. 7.44-54, Ambrose, Arius'ı sadık (Hristiyan) koyunları barınaklarından çıkarmaya kararlı kurtlar olarak tasvir ediyor. Exp. Luc. 7.95'te "[sapkınların ve şizmatiklerin] toplantılarının Tanrı'ya ait olmadığı, kirli bir ruha (immundus Spiritus) ait olduğu" konusunda ısrar ediyor.<sup>61</sup> Benzer şekilde, Exp. Luc. 6.68, Ambrose ısrar ediyor: "[a] sapkınlık-

öğretmen bulunduğu evin şeklini bozar (biçimini bozar),62 sadık herkesi böyle bir yerden kaçmaya zorlar.

Maier'in daha önce gözlemlediği gibi Ambrose, Arian tehlikesini inşa ederken Poitiers'li Hilary'nin daha önceki örneklerini takip ediyor; ancak Ambrose'un iki teolojik grup arasında manevi ve kozmolojik bir ayrım oluşturmak için daha fazla çaba harcadığını vurgulamalıyız. Exp. Luc. 10, Ambrose, Ariusçuları "katekümenerlere ve vaftiz edilenlere kiliseden önderlik etmeye çalışan sahte peygamberler" olarak tanımlarken 1 Yuhanna 4 ve 2 Selanikiler 2:7-8'den yararlanır.63 Ambrose ayrıca Yeni Ahit'in doğrudan konuşan pasajlarına da değinir . Arian ve İznik topluluklarını bölmeye hevesli bir Deccal (2 Yuhanna ve 2 Selanikli) hakkında.

Bu pasajların ışığında Maier bir "muhalefet" tasavvur ediyor. . . stratejisini belirleyen ve ibadet için özel olarak buluşan bir Arius topluluğu ile şehrin bazilikalarını kıskançlıkla koruyan bir piskopos arasında." tespit edilmesi zor, hatta bazen imkansız olurdu."65 Durum kesinlikle böyle. Aslına bakılırsa Ambrose, Arian tehdidinin oldukça korkutucu imajlarını oluşturmak için görünürdeki muhalif hareketin anlaşılması zor doğasını kullanıyor. Exposio Evangelii secundum'da Lucam Arians, taktiksel avantajlarının tadını çıkararak gölgelerin arasında sakince gizlenmiş olarak bekliyor. Bunun tersine, korunmasız İznik Hristiyanları halka açık, açık ve görünür dini yapılarda toplanırlar; İznik Hristiyanları savunmasız durumda ve saldırılara karşı savunmasız durumda.

Ambrose artık kamusal, görünür ve algılanabilir bir güç konumunda olan resmi piskoposken, Hilary ise tam tersine, bir zamanlar Ambrose'un şimdi olduğu pozisyonu elinde bulunduran bir düşman tarafından şiddetli bir şekilde sınır dışı edilmesinin ardından şehrin dışında duruyordu. korumaya çalışır. Milan ve dini otoriteye ilişkin farklı konumlarına rağmen Ambrose, Hilary'nin daha önceki örneğini taklit ediyor ve kendisini ve cemaatini Arius tehdidine karşı ne yazık ki savunmasız bir topluluk olarak çerçeveleyerek; bu sadece teolojik veya insani bir tehdit değil, aynı zamanda kötü niyetli doğaüstü bir güçtür. Toplantılarının şeytani derecede kirletici doğasını güçlü bir şekilde ima ediyor: Bir Arian toplantısına katılmak, bir kişiyi ruhsal olarak yozlaştırabilir. Benzer şekilde, Ambrose'un sapkın (yani Arian) bir öğretmenin çevresinin şeklini bozduğu yönündeki ısrarı da aynı mesajı taşır: Sapkın bir öğretmen, yanındaki herkesin zihnini, ruhunu ve ruhunu bozabilir (biçimini bozabilir). Aslına bakılırsa Ambrose, Arian kimliğine animist bir leke atfeder ve Arian'a yapışan manevi kirliliğin yayılabileceği varsayılır. Eğer kirliliği bir ruh (immundi Spiritus) taşıyan kılık değiştirmiş bir sapkın ya da şizmatik Ambrose'un kilisesine girerse ne olacak? Aslında Ambrose'un kontrolü altındaki bir kilisenin güvenli olup olmadığı nasıl bilinebilir? İznik toplumu kiliselerini bu tür düşman güçlere karşı nasıl koruyabilir?

Ambrose devam ediyor ve Hilary, Martin ve Filas-trius'un çok daha önce başlattığı şeyi tamamlamaya çalışıyor: şu anda Milano'yu saran manevi savaşın tamamen açığa çıkarılması. İznik Hristiyanlığı gün be gün mücadele etmelidir.

Arian sapkınlığını koruyan ve güçlendiren kötü güçler. 357 gibi erken bir tarihte Gotik istilalar nedeniyle yerlerinden edilen ve yalnızca Milano'ya sığındıklarını iddia eden ve başka bir şey yapmadığını iddia eden Ariusçu din adamlarının hiçbiri tarafından aldatılmamak gerekir. Ambrose'a göre, onlar sadece Milan'ın büyük kiliselerinin gölgesinde pusuya yatmış bir muhalif hareketi hızla oluşturmakla kalmadılar, aynı zamanda yanlarında sapkın bir teolojiden çok daha fazlasını da getirdiler; onların sözleriyle, öğretileriyle, ritüelleriyle, şüphelenmeyenleri çirkinleştirmeye (biçimlerini bozmaya) hevesli kötü niyetli bir ruhtur (immundi Spiritus).

Valens'in imparatorluk sarayı ve annesi Justina'nın imparatorluk saraylarına gelişiyle bölünme derinleşir. Bölünmenin derinleştirilmesi her iki tarafta da kutsal uygulamalar etrafında dönüyor. Saray, İznik'i yeniden vaftiz etmeyi amaçlayan kutsal bir program şeklinde Milano için bir kampanya düzenleyecek olan kendi piskoposunu, ikinci bir Auxentius'u şehre davet eder. Bu kaçınılmaz olarak 386'daki ünlü bazilika krizine yol açar; burada Valens ve Justina, Ambrose'un bir kiliseyi (veya kiliseleri) kendi kullanımları için bırakmasını talep eder. Aslında bu, geleneksel olarak kiliselerle ilgili bir çatışma veya rekabet olarak yorumlanır. Bununla birlikte, çok daha fazlasının söz konusu olduğunu öneriyoruz. Ambrose ve cemaatinin üyeleri, Valens ve Justina'nın bazilika talebini, geriye yalnızca iki karşı saldırı yolu bırakan tehlikeli bir manevi saldırı olarak anlar. Birincisi, bazilikayı teslim etmeyi reddetmek; ikincisi bazilikaların kutsal (şeytan karşıtı) ritüel uygulamaları yoluyla güçlendirilmesini içerir. Aşağıda bazilika krizini bu manevi savaş perspektifinden ele alacağız.

### 386'NIN KUTSAL HAFTASI

Bu çalışma, 386 baharındaki bazilika krizinde yaşanan olayların tamamını incelemek için yeterli alanı sunmuyor. Olayların kronolojisi ve kesin yerleri konusunda çok karmaşık tartışmalara girmek, bizi asıl amacımızdan uzaklaştırmaktan başka bir işe yaramaz. Bu amaçla, tartışmamız için yeterli arka plan olarak Neil McLynn'in hem birincil hem de ikincil delillere ilişkin dikkatli kronolojisini takip ediyoruz.<sup>66</sup>

Ocak 386'da II. Valentinianus, Arians'ın halka açık ibadetine izin veren bir ferman yayınladı. Marcia Colish ikna edici bir şekilde bunun Ariusçuların Paskalya sezonunda vaftizhane arzusunu içerdiğini savundu. Bu nedenle çatışma sadece kilise mülkiyeti değil, aynı zamanda yılın en kutsal zamanı olan Paskalya'da kutsal ritüel uygulamaları ve ortopraksiyi de içeren bir savaştır. Ortaya çıkan anlamı dikkate almalıyız.<sup>67</sup> Geçen yıl Valentinianus, Portiana'nın kullanılmasını talep etmişti ama Ambrose bunu reddetti. Muhtemelen ferman, Valentinianus'un Ambrose'un yeni protestolarını öngören önleyici bir adımıdır.

386'nın talebi itaatsizliğin ciddi sonuçlarını özetlemektedir. Kamusal ibadet hakkını reddetmek, medeni hukuka göre isyana "eşdeğer"dir, "sermaye" anlamına gelir.

suç."68 386'da Kutsal Haftanın başında Valentinianus ayrıca Vetus Bazilikası'nın kullanılmasını talep eder; Ambrose, "Tanrı'nın bir tapınağının bir rahip tarafından teslim edilemeyeceğini" söyleyerek itiraz ederek bir kez daha reddeder.69 Ancak artık imparatora karşı çıkmayacaktır. Talebini bizzat iletmesi için praetorian vali Eusignius'u gönderir. Valentinianus'un Basilica Vetus'un kullanımı için yaptığı çağrı haberiyle şimdiden harekete geçen cemaat, piskoposlarını desteklemek için Eusignius'u büyük bir alkışla karşılar.

O andan itibaren çatışma, şehrin topraklarının ve nüfusunun çok daha büyük bir bölümünü içine alacak bir ivme kazanır. İmparatorluk perdelerinin artık sahiplenici bir şekilde Portiana'nın dışını kapladığını duyunca, Ambrose'un cemaatinden birkaçı koşarak kilisenin iç kısmına girip işgal ederek kilise üzerinde hak iddia etti.70 İmparatorluk sarayı bir kez daha Portiana'yı talep etti ve Ambrose bunu reddetti . binanın ilahi statüsünü iddia ediyor. Cemaatinin çoğu Portiana'da "oturma eylemi" yaparken o, gününü Basilica Vetus'ta geçiriyor. Bu dönemde Ambrose, cemaatinin üyelerinin - muhtemelen Portiana'ya giderken - sokaklarda yanından geçtikleri bir Arian din adamının yolunu kestiklerine dair bir haber alır. Ambrose müdahale etmek ve İznikli kalabalığın dizginsiz öfkesini bastırmak için olay yerine koşar.

Ertesi sabah, Çarşamba günü, Ambrose uyanır ve imparatorluk birliklerinin Portiana'yı kuşattığını duyar ve İznikli cesetlerden oluşan yeni bir kalabalık, Basilica Nova'nın içini doldurmaya başlar ve bu kutsal alanın da sahibi olduğunu iddia eder. İmparatorluk ve dini otoritenin halihazırda rekabet halinde olduğu bir şehirde gerilim son derece yüksek; her iki taraf da bundan sonra olabileceklerden korkuyor. Çok geçmeden imparatorluk perdelerinin yıkıldığı haberi yayılır. Bu ister kasıtlı bir isyan eylemi olsun, isterse sadece çocukların oynaması olsun, McLynn bunun kışkırtıcı eylemler kapsamına girdiğini ve ağır cezalarla karşılanabileceğini gözlemledi. Olayın ciddiyetinin farkında olan Ambrose ve topluluğunun çoğu geceyi Basilica Vetus'ta geçirir. Bu gecenin Ambrose'un cemaatine ilahilerini söylediği gece olması muhtemeldir.71 Ertesi sabah imparatorluk sarayı mucizevi ve gizemli bir şekilde geri çekilir ve Milano'dan tamamen ayrılır. Paskalya haftası herhangi bir değişiklik olmadan devam ediyor.

Bazilika krizi sırasında verdiği en önemli vaazlardan birinde Ambrose, kiliselerin Ariusçulara teslim edilmesinin neleri riske attığını açıklıyor. Bir bütün olarak kilise (dini bir mülk olarak) tek sorun değil. Ambrose ayrıca kilisenin Ariusçulara bırakmayı göze alamayacağı çok özel bir yönünden de söz ediyor:

Şimdi bana karşı birdenbire ne kadar çok dava açıldığını görüyorsunuz. Gotlar, silahlar, federal birlikler, tüccarlar, para cezaları ve azizler cezalandırıldı. "Bazilikayı teslim edin" talimatı verildiğinde ne yapılması emredildiğini biliyor musunuz? Bu şuna eşdeğerdi: Tanrı'ya karşı bir söz söyle ve öl; ve sadece "Tanrı'ya karşı konuşmak" değil, "Tanrı'ya karşı harekete geçmek". Talimatlar "Tanrı'nın sunağını teslim edin"dir.72

Bu pasaj bizi birkaç önemli konuyu ele almaya davet ediyor. Ambrose "Tanrı'nın sunağı" olarak tam olarak neyi anlıyor? Bu konumun teslimiyetini imkânsız kılan, doğası gereği değerli olan nesi var? Teslim olmak neden Allah'a karşı konuşmakla eşdeğerdir? Neden böyle bir konuşma tanrısallığa karşı düşmanca bir eylemdir?

Ambrose, De mysteriis ve De sacramentis'te sunağı, bir Hristiyan'ın David Frankfurter'in "daha geniş doğaüstü panteon" dediği şeye maruz kaldığı yer olarak sunar.<sup>73</sup> Bu, doğrudan cennete açılan bir açıklıktır. Efkariستیya'da Hristiyanlar dudaklarını İsa'nın etine ve kanına değdirmek için yaklaşıırken melekler orada dururlar.<sup>74</sup> Ambrose sunağın kendisini "Mesih'in bedeninin biçimi" olarak tanımlar.<sup>75</sup> Bu konumun dini açıdan önemi genel alan hafife alınmamalıdır.

Bunu aklımızda tutarak, Ambrose'un görüşüne göre sunağın paradoksal doğasına daha yakından bakalım. Burası önlenemez doğaüstü gücün olduğu bir yer ama aynı zamanda... aynı anda - akut bir güvenlik açığının bulunduğu bir yer. Efkariستیya'daki ilahi praesentia tamamen güçlü ama hassas bir eyleme bağlıdır. Bir rahibin kutsal ayinlerin sözlerini söylemesi gerekir (verba sacramenta) ve Ambrose bunların herhangi bir kelime olamayacağını hemen açıklığa kavuşturur:

O halde kutsama hangi sözlerle ve kimin ifadeleriyle yapılıyor? Rab İsa Mesih'in kiler tarafından. Çünkü önceki bölümde söylenenlerin tümü rahip tarafından söylenmişti: Tanrı'ya övgüler olsun; namaz kılınır; halk için, krallar için, geri kalanlar için bir dilekçe var. Saygıdeğer bir ayini gerçekleştirmek söz konusu olduğunda, rahip kendi ifadelerini kullanmaz, ancak Mesih'in ifadelerini kullanır. Böylece Mesih'in ifadeleri bu kutsal töreni gerçekleştirir.<sup>76</sup>

Ambrose, ritüel konuşmanın etkililiğine ilişkin açıklamasında De mysteriis ve De sacramentis'te tutarlıdır.<sup>77</sup> Efkariستیya, Mesih'in konuşulan sözleriyle (sermo Christi) gerçekleştirilir. Mesih'in sözleri sonsuz ve gökseldir (de sacramento, coelestis sermo). Sözlü olarak ifade edildiklerinde ekmeğin ve şarabın dönüşümünü etkilerler (operator). Ambrose, Efkariستیya'nın ve vaftizin dönüştürücü gücünün, bir rahibin "Baba, Oğul, Kutsal Ruh, tek işlem, tek kutsama" duasından (invocantem) kaynaklandığı sonucuna varır.<sup>78</sup> Ambrose'un dili basit olsa da sezgiseldir. Bu tür bir güç duygusu, dördüncü ve yirmi birinci yüzyıllar arasındaki birkaç yüzyılı kapsayan ritüel konuşmanın etkililiğine ilişkin tartışmalarda kaybolmuştur. Bu nedenle, Ambrose'un kutsal zihinsel formüllerin doğasında var olan güce dair anlayışına dair kapsamlı bir görüş elde etmek için, Reformasyon öncesi ritüel anlayışını geri almamız gerekiyor.

Jonathan Z. Smith, To Take Place adlı kitabında dört kelimenin anlamı üzerinde düşünür: "Hoc est corpus meum."<sup>79</sup> Bu ayinle ilgili ifade, dilin etkililiğini ve kelime ile şeyin birleştirici doğasını içerir. Kelimenin tam anlamıyla, ayinle ilgili konuşmanın tanrısallığı eylem halinde somutlaştırdığı, ekmeği Mesih'in bedenine dönüştürdüğü bir dünyadan, ekmeğe ekmeğe arasındaki ilişkiyi gören bir dünyaya geçiş yatıyor.

ve sembolik veya mecazi olarak İsa'nın bedeni. Dinde ve tarihte geç antik/ortaçağ (büyülü) zamanlardan modern (ilahilerin bozulduğu) döneme doğru karşılıklı değişimler görüyoruz. Elbette, Protestan Reformu'ndaki önemli Efkariyeti tartışmalarının da gösterdiği gibi, bu o kadar basit değil. Dildeki değişimle birlikte, geç antik çağın büyü (dikey) dünyası söner ve bizim daha tanıdık, düzleştirilmiş (yatay) sembolik ifade toplumsal ortamımıza düşer. Thomas Greene'in açıkladığı gibi, Reformasyon öncesi dönem, bağlaçlı bir dil kavramını (sözcük, göndergesine dinamik olarak bağlı ve bu nedenle de, karşıt olarak maddi değişimi etkileme kapasitesine sahip bir eylem olarak sözcük) desteklemektedir. Protestan Reformu'nun Katolikliğe karşı polemiğinin ritüel karşıtı, büyü karşıtı tavrıyla başlayan bu anlayış, yavaş yavaş ayırıcı bir dil kavramına doğru kayar (gösteren olarak sözcük, gösterilenden ayrılmış ve yalnızca anlamı iletme yeteneğine sahiptir).<sup>80</sup> Smith, Reformasyon'dan sonra büyü (birleşik) dünya görüşünden büyü bozulmuş (ayrık) dünya görüşüne talihsiz geçişle ilgili endişelerimizi dile getiren temel sorunu şöyle açıklıyor: "[R]itüel 'gerçek' değildir; daha doğrusu bu bir 'anlamlandırma' meselesidir."<sup>81</sup>

Bizim amaçlarımız açısından daha da önemlisi, Smith şöyle devam ediyor: "Protestanların ritüelin boşluğu konusundaki ısrarının devam eden bir dizi ek sonucu daha var. Belki de en önemli şey, ritüellerin akademik sunum tarzını etkiler."<sup>82</sup> Döneme bakılmaksızın, bilim adamları kutsal ve ayinle ilgili ritüelleri sembolik bir ifade tarzı olarak görme eğilimindeydiler. Onlara göre, ritüel konuşma - buna Efkariyeti, vaftiz ve şeytan çıkarma formülleri de dahildir - aslında

herhangi bir şey ve dolayısıyla bilim adamları bunu tanımlayıcı veya sosyolojik olarak ele alıyorlar. Ancak böyle bir yaklaşım geç antik dünyayı neredeyse tümüyle yanılgıya düşürmektedir. Geç antik dönem bir ritüel çağıdır. Kelimeler sağlam, somutlaşmış, işlevsel nesnelerdir. Kelimeler, doğru söylendiğinde, ifade ettiklerine bağlı işaretler gibi hareket eder ve bu nedenle büyük bir güce sahiptir. Platon'un Kratylos'ta anlatılan sözel (ve dolayısıyla ritüel) etkililik teorisi, Milano'daki sorunlardan çok önce kök salmıştı;<sup>83</sup> bununla birlikte, dördüncü ve beşinci yüzyıllardaki Efkariyeti ve vaftiz tartışmaları - daha geniş kapsamlı olanlardan bahsetmeye bile gerek yok. Krallığı

rakip sözlü güç biçimleri - eski teorik alana yeni bir soluk getirin.

Ambrose'un kutsal törenlere ilişkin tanımını yorumlarken, ritüel sözcüklerin/eylemlerin, özellikle de kutsal güç içeren etkililiğini inkar etmek, metnin anlamının yarısına bir perde çekmekle eşdeğerdir. Zamanın Hristiyanları, bu ilahi sözleri -ve İznik Teslis formülünü- söylerken, tanrısallığı sunağa davet ederler ve bu, olaya tanık olmak üzere meleklerden oluşan bir ordunun tamamiyle birlikte hemen ortaya çıkar. Bu sözlerin gücünün ışığında, ilahi vasfın hassas yakarışı ve kabulü eylemi, yalnızca fizyolojik ve ruhsal olarak onu tam olarak deneyimlemeye hazır olanları gerektirir. Ambrose, yakın zamanda vaftiz edilenlerin uygunluğunu ayrıntılı olarak açıklıyor. Birkaç hafta boyunca incelendiler ve şeytan çıkarıldılar. Vaftizlerinde zaten Teslis'in praesentia'sına maruz kalmışlardır.<sup>84</sup> Vaftizlerinin etkisi derindir: bedenleri temizlenmiştir; haksızlık durumundan kutsanma durumuna geçtiler; onlar zengin

nişanlarda; onlar kutsal ırka katılmışlardır.<sup>85</sup> En önemlisi, vaftizden önceki haftalarca süren sıkı ritüel hazırlıklar sırasında, kişiliklerini istila eden her türlü şeytani unsurdan arındırılmışlardır. Şeytani meskene yer açmak yerine, artık onlara Kutsal Ruh bahşedilmiştir ve onlar Kutsal Ruh'un somutlaşmışlarıdır.

Dönüşmüş ruhsal halleri nedeniyle, artık sunaktaki potansiyeli olduğu kadar praesentia'yı da çok az kişinin yaşayabileceği şekilde deneyimleyebilirler. Ambrose, doğüstü varlığın tüm gerçekliğini algılayabildikleri konusunda ısrar ediyor. O, bedenın gözöyle görme ile aklın ruhuyla ayırt etme arasında keskin bir ayırım yapar. İnsan algısı geçicidir; bedensel gözler yalnızca bedensel şeyleri görebilir. Bunun tersine, vaftiz sırasında Kutsal Ruh aracılığıyla açılan yüreğın gözleri sonsuz şeyleri görebilir. İblislerin karartıcı güçlerinden arındırılmış olan onlar ve yalnızca onlar, artık kutsal törenlerin ışığını görebilirler.

Ritüeldeki büyük güç olasılığı, zayıf noktaların yanı sıra potansiyel tehlikelerin de tartışılmasını beraberinde getiriyor. Smith'in Reformasyon öncesi kutsal yeterliliğe ilişkin argümanlarını sohbete dahil ederken, Ambrose'un yalnızca kutsal formüllerin uygun şekilde çağırılmasına eşlik eden ilahi güçlere değil, aynı zamanda ritüel faillerin içinde vücut bulan ilahi ruhlara ilişkin anlayışını da kabul etmeliyiz.

Ambrose'un, uygunsuz şekilde yapılan bir yakarışa yanıt verebilecek türden ruhsal güçler hakkındaki görüşünü de dikkate almalıyız. Benzer şekilde Ambrose, şeytani bir etkinin olduğu veya kusurlu bir kişinin bu tür ritüellere katılması durumunda ne olabileceğini düşünüyor? Geç antik çağdaki kutsal ritüel uygulamalarına ilişkin genel bilimsel görüş, ritüel temsilcilerinin ruhsal eğilimlerinin konu dışı olduğunu ileri sürmektedir. Bir dizi patristik metinde durum kesinlikle budur: söz konusu olan rahipler ve vaftiz edilmiş Hristiyanlar ne olursa olsun, sözcüklerin kendisi gücü elinde tutar. Bu nedenle bilim adamları, genel olarak dini açıdan, ilgili ritüel faillerin manevi eğilimlerinin, Protestan Reformunun şeytanlaştırmacı ayın karşıtı propagandasına ulaşana kadar, başka bir deyişle, Hristiyan inancı içinde büyük bir çatlağa ulaşana kadar sorgulanmayacağını varsaymışlardır. kilise.

Ancak ayinsel yeterliliğe ilişkin Reformasyon tartışmalarını geç antik dönem Milano'su ile ilgili hale getiren iki konuyu aklımızda tutmalıyız. Her şeyden önce, bu kitap boyunca tartıştığımız gibi, geç antik çağdaki insanlar, dini inanç ve uygulamalardan bağımsız olarak, yalnızca iyiliksever değil, aynı zamanda kötü niyetli ruhsal varlıklar ve aynı zamanda tüm kozmolojileri içeren çok dolu bir kozmos görüşüne bağlı kalıyorlar. -cal aradaki belirsizlikler. Ayrıca, failin kutsallığının ritüeli etkilediği güçlü bir sözlü formül kavramını da defalarca tartıştık. Dahası, önemli olanın konuşmacının teolojik kimliği değil, yalnızca formülün kelimeleri olduğu fikri, İznik vaftizinin formülünü ve İznik İnancı'nı yazılı, yazılı, dövmeli olarak anlatan metinlere sahip olduğumuzda biraz karışık ve belirsiz görünüyor. , veya vaftiz edilenin ruhuna/zihnine damgalanmış; örneğın, Ariusçu olarak bir yaşam, kişiyi İznik Efkaristiyasına hazırlamayacaktır.

formül. Bu tür metinler çeşitli soruları gündeme getiriyor. O halde yanlış inanç formülüne göre kayıtlı biri Efkariya'ya katılmak için kilisenin sunağına yaklaşırsa ne olur? Yanlış sözcükleri veya İznik sözcükleri yerine Arian'ın inanç formülünü söylerlerse, sunak ortamına ne tür dünya dışı varlıkları davet edebilirler? Özellikle otuz yıllık harareti İznik/Arius çatışması sırasında, İznikliler'in bir zamanlar küçük ve zayıf olan korkusunun giderek büyüyerek artık oldukça güçlü ve saldırgan hale gelen bir inanca dönüştüğünü hayal edebiliriz. başıboş sapkın formül, şeytanı tekrar Basilica Nova'ya getirebilir. Kilisede koruyucu dindarlığı sürdürmek için İznik konuşmasının dindar bir akımını sürdürmek gerekir.

Latin Hristiyanlığında, kutsal güce ve ilgili kişinin saflığına ilişkin bu endişelerin emsalleri vardır. Çok daha önce, üçüncü yüzyılın ortalarında, Kartacalı Kıbrıslı, saf olmayan Hristiyanların, Decian zulmünden sonra kiliseyle tam anlamıyla barışmadan önce Efkariya'ya katılmaya kalkışmaları durumunda başlarına ne geleceğine dair birkaç korkutucu anekdot anlatır. Tanrı'nın güçlü sözleriyle kutsanan ve Mesih'in yaşayan bedenine dönüştürülen kutsal ekmek, ölenlerin bedenlerinde işkence dolu bir deneyim yaratır:

Zaten büyümüş olan daha büyük bir kız, kurbanımıza yardım edenlerin arasına gizlice sızdı. Kendisine kılıç gibi saplanan şey yiyecek değildi ve yuttuğu şey göğsüne giren ölümcül bir zehir olabiliirdi. İlk spazmlardan sonra nefes almakta zorlanırken boğulmaya başladı ve artık zulmün değil, kendi suçunun kurbanı olarak titreme ve kasılmalar içinde yere yığıldı. Saklamaya çalıştığı suç uzun süre cezasız kalmadı ya da gizlenmedi. Eğer erkeği aldatmış olsaydı, Tanrı'nın intikamcı elini hissetmesi sağlanacaktı.<sup>86</sup>

Geçen kişi, Efkariya'ya katılmaya çalışırsa, şeytani ele geçirmeye davetiye çıkarabilir, kendiliğinden işitme duyusunu kaybedebilir, kusabilir veya yukarıda anlatılan genç kadın gibi şiddetli bir şekilde sarsılabilir. Cyprian kaygıyla şunu soruyor: "Nasıl oluyor da her gün kefareti etmeyi ya da ruhlarındaki suçlarını itiraf etmeyi reddeden kişiler kirli ruhların (immundis Spiritibus adimplentur) eline geçiyor? kaç kişi öfke ve çılgınlık çılgınlığı içinde aklını kaçırıyor?"<sup>87</sup> Şeytani ele geçirme durumunda Cyprian, şarapla ıslatılmış ekmeği almaya zorlanan çok küçük bir kız çocuğunun dikkatli, dehşet verici bir portresini çiziyor. ölümsüz ete dokundum. Onun hatası kendi seçimi ya da ebeveynlerinin değil, kalpsiz bir sütannenin seçimidir. Bununla birlikte, içinde patlayan iblisler de ona işkence etme niyetindedir:

Anne çocuğunu iyileştirdi. Ancak kız yapılan kötülüğü açıklamadı veya anlatamadı. . . .

     Böylece biz kurban keserken annem onu da yanında getirdiğinde, bu talihsizlik cehalet yüzünden meydana geldi.

Fakat bebek, müminlerin ortasında, duaya ve sunduğumuz adaklara kızıyor.



yapıyor, sarsılarak ağlamaya başlıyor, gerçek bir beyin fırtınası içinde mücadele ediyor ve savruluyordu ve tüm narin yaşına ve sade ruhuna rağmen, sanki işkence altındaymış gibi, elinden gelen her şekilde, yaptığı kabahatin bilincini itiraf ediyordu. Üstelik kutsal ayinler tamamlandığında ve diyakoz orada bulunanlara hizmet etmeye başladığında, alma sırası geldiğinde, sanki ilahi varlığı hissetmiş gibi küçük başını çevirdi, ağzını kapattı, dudaklarını sımsıkı tuttu ve ona itaat etmeyi reddetti. kadehten iç. Diyakoz ısrar etti ve itirazlarına rağmen kutsanmış kadehin bir kısmını döktü. Bunu boğulma ve kusma izledi. Efkariyeti, tanımlanmış bir bedende veya ağızda kalamazdı; Rabbimizin kaniyla kutsanmış olan içecek, kirlenmiş mideden geri döndü. Rabbin kudreti öyle büyük, heybeti öyle kutsaldır ki; Onun ışığı altında karanlığın gizli köşeleri açığa çıktı, gizli suçlar bile Tanrı'nın rahibinin gözünden kaçmadı.88

Cyprian'ın kiliseyle teolojik olarak birlik içinde olmayanları şeytanlaştırma yaklaşımı Ambrose'unkinden farklı olsa da sonuç aynıdır: kutsal pratik, ontolojik olarak teolojik inançtaki farklılıkları işaret eder.

İznikliler/geçmemiş olanlar olaysız bir şekilde kutsal törenlere katılırlar ve aslında Mesih'in ilahi varlığını davet etmekten faydalanırlar. İznikli olmayanlar/ geçenler şeytanlaştırılır. Gördüğümüz gibi Cyprian şeytanlaştırmanın şaşırtıcı derecede grafiksel bir tanımını yapıyor. Latin Hristiyanlığındaki açık ve canlı şeytan bilimi biraz şaşırtıcı görünebilir; ancak Kartaca'daki Decian zulümlerinin yoğunluğu göz önüne alındığında bunun beklenmesi gerektiğini öneriyoruz. Büyülü bir ortamda -tabii ki antik ve geç antik Akdeniz dünyasının hem Doğu hem de Batı yarısını kapsayan- ritüel uygulamaları içeren şizmatik gerilimler, topluluklar arasında zorunlu olarak derin, rahatsız edici, şeytani çizgiler çizecektir. Bu durum, Hristiyan dininin teolojik, kozmolojik ve ontolojik çekirdeğini kesen ritüellerin yanı sıra kutsal törenlerle ilgili uygulamaları içeren anlaşmazlık durumlarında daha da geçerlidir. Cyprian ise yalnızca Efkariyeti konusunda değil, aynı zamanda iblisler konusunda da özellikle yetenekli bir yazardır. Ambrose aynı zamanda harika bir retorikçidir ve Efkariyeti'dan, özellikle de ilahi ikametle ilgili konuşurken birçok yerde Cyprian'ı tekrarlar. Bazilika krizi sırasında Milano'da şeytani çizgiler çizme konusunda Latin selefiyle eşleşip eşleşmediği veya ne ölçüde eşleştiği sorusu hala devam ediyor.

Akademisyenler birkaç nesildir bu olayların kronolojisini tartışarak geçirdiler ve Neil McLynn benim görüşüme göre -ve aslında birçok bilim insanına göre- tarih yazımının geri kalan bulmacalarından birkaçını çözer. Üstelik McLynn, Ambrose'un konuşmalarını, modern okuyucuların onların anlayışlarını ve Ambrose'un olayları kendi avantajına çevirme gücünü tam olarak takdir etmelerine olanak tanıyan kronolojik bir sıraya yerleştiriyor. Akademisyenlerin tartışmalarında nispeten dokunulmadan bıraktıkları şey, ritüel uygulamanın rolüdür. Ambrose'a göre kutsal ritüel, animistik ortamı nasıl geliştiriyor ve bundan nasıl yararlanıyor ve manevi bir savaş anlatısını nasıl dokuyor?

İznik ve Ariusçu güçler arasında açık bir ayırım oluşturmak için Milano'nun, kiliselerinin ve şehrin duvarlarının ötesine sıkı sıkıya sarılmak mı istiyorsunuz? Başka bir deyişle, bilim adamlarının sıklıkla değinmeden bıraktığı şey, tüm bunların Paskalya haftasında, yılın en kutsal haftasında, Teslis'in varlığının vaftizhanelerde yaşadığı ve Kutsal Ruh'un bedenlerde ikamet etmek için indiği bir dönemde meydana geldiği gerçeğidir. Bu vaftizhanelerdeki vaftizcilerin /ruhları/zihinleri. Bu süreçten geçen Hristiyanlar sonsuza kadar dönüşürler. Ambrose'un aklındaki soru şu: Ne amaçla?

Protasius ve Gervasius'un kutsal emanetleri ve diğer kutsal emanetler şehir surlarının dışındaki kutsal ritüellerin saflığını güvence altına alsa da, Theodosian kanunu Milano'da benzer önlemlerin alınmasını engelledi. Geriye kalan şu soruyu inceleyelim: Ambrose, Milan'daki kiliseleri Arian'dan korumak için ne yapıyor?

şeytani kirlenme? Pek çok bilim insanı, İzniklilerin kiliselerdeki fiziksel mülkiyetlerini güçlendirme çabalarını kapsamlı bir şekilde tartıştı. Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi, biz çok farklı bir şeye karşı korunma ihtiyacını açıklıyoruz:

ilgisiz olmasa da tehdit. Eğer Ariusçular -ya da daha spesifik olarak Arian din adamları (yani Auxentius)- Portiana, Basil-ica Nova ya da Basilica Vetus'un kontrolünü ele geçirirse Ambrose için tehlikede olan tam olarak ne olacaktır? Ambrose'un Contra Aux-entius'unda<sup>37</sup> Auxentius'un neden yeniden vaftizi düşünmüş olabileceğini sorduğunda olası bir yanıt buluyoruz.<sup>89</sup>

Yeniden vaftiz meselesinin Hristiyanlıkta zaten uzun bir tarihi vardı. En ünlüsü, Kartacalı Kıbrıslı ve Romalı Stephen, üçüncü yüzyılda Novaslı sapkınlar kiliseye dönerken konuyu tartışmışlardı. Stephen onların yeniden vaftiz edilmelerine gerek olmadığını ve el koymanın yeterli olacağını savundu. Kartacalı Kıbrıslı, kiliseye dönen Novatianistlerin yeniden vaftiz edilmesini destekledi; Novatian vaftiz ritüelinin etkisiz olduğunu iddia etti. Novatiancılar ve yeniden vaftiz etmeyle ilgili tartışmasında şeytani ele geçirme konusu yer almasa da, yukarıda gördüğümüz gibi, eski Hristiyanlar ve Efkariştiya ile ilgili tartışmanın merkezinde iblisler yer alıyor. Cyprian'ın yazılarının açıkça ortaya koyduğu gibi, kutsallığın etkinliği ve şeytani kirlenme ile ilgili tartışmalar, teolojik ve dini çatışmalarda, on altıncı yüzyıldaki Katolik karşıtı propagandacıların dahil olduğu tartışmalardan çok daha erken bir rol oynamıştır.

Ambrose'un yeniden vaftizle ilgili kesin görüşlerinin ne olduğunu söylemek zor. Konunun üzerinde durmuyor. Belki bunu tanıtırken Decian zulümleri sonrasında yaşanan krize gönderme yapmayı amaçlıyor. Bununla birlikte, Ambro-se'nin kutsal formüllerdeki güce ilişkin karmaşık anlayışına daha önce değinmiştik; Ritüel konuşmanın manevi düzenler ile etkileşime girme ve bunları etkileme yeteneğinin mutlak olduğunu düşünüyor. Daha önce de tartıştığımız gibi Ambrose, Milano havasını, çoğu şeytani olan çeşitli ruhsal varlıklarla dolup taştan bir hava olarak algılıyor. İznik kilisesi vaftizde ve Efkariştiya'da Teslis'e yer verirken Ambrose, Ariusçular arasında çok farklı türden ruhsal varlıkların yaşadığı konusunda oldukça açıktır.

Büyük ihtimalle Ambrose, Arian'ın yeniden vaftizini etkisiz bulmuyor; hatta tam tersi. Bunun yerine, muhtemelen istenmeyen ve istenmeyen olaylardan derinden endişe duymaktadır.

yeniden vaftizin tehlikeli manevi sonuçları. Ariuşçular, tüm kutsal uygulamalarının temeline sapkın bir Teslis formülü yerleştirirler. Arians, Kutsal Ruh'u çağırarak yerine, halihazırda vaftiz mührüne sahip olan vaftizde ikamet etmek için diğer - çok daha az arzu edilen - ruhsal varlıklara başvuruyorlar. Bu potansiyel tehlikelerin ışığında Ambrose, kiliselerini cehennem sakinlerinden korumak için ne yapabilir? Ambrose'un vaftiz ritüelleriyle ilgili tartışmalarını inceleyelim ve bu ritüellere ilişkin açıklamalarını ve bunların yalnızca vaftiz edilenleri dönüştürmekle kalmayıp aynı zamanda dini alanı temizleme, koruma ve güçlendirme yeteneklerini yakından inceleyelim.

Ambrose, De sacramentis'teki ilk vaazında vaftizhanede yapılması gereken şeytan karşıtı hazırlıkları şöyle açıklıyor: "Çünkü rahip ilk girdiğinde şeytan çıkarma işlemini suyun yaratılışına göre gerçekleştirir"; Bunu takiben rahip, "yazı tipinin kutsanması ve ebedi Teslis'in varlığının yakın olması için bir yakarış ve dua" başlatır.<sup>90</sup> Vaftiz gününde vaftizcilerin vaftizhaneye girişinden önce, o halde, uygun ruhsal varlıklar mevcuttur: "Mesih suya indi ve Kutsal Ruh bir güvercin gibi indi; Baba Tanrı da gökten konuştu: Sende Üçlü Birliğin varlığı var."<sup>91</sup> Sacr'da. 2.5.14 onların varlığının rahibin çağrısıyla gerçekleştiğini vurguluyor:

Bir rahip gelir; yazı tipinde dua ediyor; Baba'nın adını, Oğul'un ve Kutsal Ruh'un varlığını yakarır; ilahi sözler kullanıyor. Bu sözler gökseldir, çünkü onlar "Baba, Oğul ve Kutsal Ruh adına" vaftiz ettiğimiz Mesih'e aittir. Öyleyse, eğer insanların sözleriyle, kutsal bir adamın yakarışıyla Üçlü Birlik mevcutsa, ebedi sözlerin faaliyet gösterdiği yerde Üçlü Birlik ne kadar daha mevcut olabilir?<sup>92</sup>

Vaftizciler vaftizhaneye vardıklarında, alan her türlü şeytani unsurdan temizlenmiş olur. Artık tanrısallıkla yeterince kullanılan bir ortamdır. Ancak vaftizhaneyi temizleyen ve güçlendiren tek ritüel ajan rahip değildir. Vaftizciler bu alana girdiklerinde kendi ritüel eylemlerini gerçekleştirirler, bu da kalıcı şeytani unsurların dışarı atılmasını sağlar. Bu ritüel eylemin özelliklerine değinmeden önce, vaftizhaneye ne tür bedenlerin girdiğini anlamamız gerekir. Ambrose'un Explanatio symboli ad initian-dos'ta açıkladığı gibi, vaftizden önceki haftalarda bu bireyler incelemelerle defalarca temizlenir ve şeytan çıkarma ayinleriyle test edilir. Böylece vaftiz gününde giren bedenler zaten cinlerden arınmış durumdadır ve dolayısıyla İznik Hristiyanlığına nihai inisiyasyonlarına hazırdırlar. Ancak vaftiz anında, üzerinde veya aracılığıyla ritüel aktivitenin gerçekleştiği pasif nesneler veya kaplar olmaktan çıkıp, kendi başlarına aktif ritüel faille dönüşürler. Yani, vaftize hazırlanırken defalarca kovulan bedenler, şimdi feragat formülünü söylerken şeytanı kovmak için harekete geçiyorlar. Ambrose'un Sacr'da açıkça ifade ettiği gibi. Şekil 1.5'te bir kişi vaftizhaneye girer, doğuya döner ve vaftizden vazgeçer.

şeytan. Bunu yalnızca kendi kişilerini etkileyen dar görüşlü bir ritüel eylem olarak anlayabilirsek de, gözümüzü bu formülün dile getirildiği dini alanda tutmamız gerekiyor. Böylece vaftizciler şeytan çıkarma etkinliğini yalnızca kendi yararlarına değil, aynı zamanda çevredeki dini mekan üzerinde de elde ederler. Daha sonra şeytandan vazgeçtikten sonra vaftiz ritüelini tamamlarlar ve vaftiz mührünü alırlar.

Efkaristiya gibi -ve aynı zamanda şehit türbesi- vaftiz, Frankfurter'in "daha geniş doğaüstü panteonuna" dünyevi gerçekliğe baskı yapma fırsatı sunar. Bir şeytan çıkarma ve invokasyon ritüeli olarak vaftiz, bir kilisede tehlikeye atılmış olabilecek uygun manevi düzeni yeniden tesis etme fırsatı sunar; en azından vaftizhanelere sahip olan kiliselerin bu tür ritüellerde manevi yeniden düzenleme bulma şansı vardır.

Milano'daki kiliselerin korunmasını ve tahkim edilmesini değerlendirirken, o Paskalya sezonunda vaftizin temel amacını da göz önünde bulundururum: İznik Hristiyan bedenleri yaratır, bu bedenler şeytaniliğin herhangi bir yönünden titizlikle arındırılmıştır - bir bakıma ritüel olarak temizlendi. Vaftizde onlara Kutsal Ruh bahşedilir ve mühürlenir. Dolayısıyla bu bedenler doğası gereği şeytani sınırlamaları belli bir mesafede tutma araçlarına sahiptir. Apotropaik etkinliği bünyesinde barındırırlar. Kilisedeki varlıkları, dini alanda uygun bir manevi dengeyi sürdürme işlevi görür.

Bu çerçevede, McLynn'in geleneksel zaman çizelgesini değiştiren bir önerisi ilginç olasılıklar sunuyor. McLynn, bu Kutsal Haftanın ardından yeni bir çatışmanın ortaya çıktığını iddia ediyor. II. Valentinianus'un mahkemesi Milano'ya döner ve bu kez Ambrose'un Auxentius ile inanç meselesi üzerine bir tartışma için kurulda bulunmasını talep eder. Ambrose, bu noktada alışlagelmiş tarzı olarak tanımlanabilecek bir şekilde bunu reddeder ve bunun yerine Basilica Nova'ya ya da Basilica Vetus'a çekilir. Askerler yakında bazilikanın etrafını saracak. McLynn bunun gerçek bir kuşatma olmadığını ve gerilimin eskisi kadar yüksek olmadığını savunuyor. Ambrose'un McLynn'e göre şu anda teslim edilen Contra Auxentium'da açıkça belirttiği gibi, kapılar kilitlenmemiş ve hatta aralık bırakılmıştır. Bunun yerine, Ambrose bir "kuşatma zihniyeti" geliştirmeye çalışıyor ve bu, Ambrose'un cemaatini antifonal şarkı söylemeye yönlendirdiği an olabilir.<sup>93</sup> Eğer durum böyleyse, yakın zamanda kovulmuş, şimdi vaftiz edilmiş olanlar için ilgi çekici bir durum olurdu. Efkaristiya'ya yeni katılmış olan Hristiyanlar. Antiphonal şarkı söylerken ne tür bir Hristiyan varlığını temsil ediyorlar? Vaftiz edilmiş Hristiyanlar, Ambrose ve topluluğun uzun süredir bu güçleri tanımladığı gibi, kiliseyi dışarıdaki şeytani güçlerden korumak için yaptıklarının farkındalar mı?

Ambrose'un bu kuşatmayı daha büyük bir çatışmaya dönüştürme girişimine rağmen, McLynn'e göre piskoposun çabaları boşunadır.<sup>94</sup> Belki birkaç hafta sonra, Ambrose'un bir sonraki kayda değer olayda Ambro-siana'sını kutlayarak görülmesi gerekir. Bu teolojik savaşta bir sonraki gösterinin başlangıcını oluşturan bir olay: Protasius ve Gervasius'un kalıntılarının keşfi. Ayarlamak yerine

İlkbahardaki Kutsal Hafta krizi dışında, Haziran ayındaki olayların yanı sıra, kutsal emanet keşfinin, İznik/Arius çatışmasının üstesinden geldiği andan itibaren, Milano'da gelişmekte olan karizmatik, animistik, büyülü tonalite ile mükemmel bir uyum içinde olduğunu düşünelim. 17 Haziran'ın neredeyse her bakımdan diğer günlerden hiçbir farkı yok. Ambrose'un kendisinin de açıklığa kavuşturmak istediği buradaki fark, karizmatik olayın şehrin hemen dışında, Milano'yla bilinçli olarak çelişen veya Milano'ya göre bir ötekilik durumunda olan bir bölgede (mezarlık) gerçekleşmesi ve bu olaydan birine yol açmasıdır. kiliselerine ve kaçınılmaz olarak şehri surların dışından koruyan sunaklarından birine. Başka bir deyişle, o günkü olayların gerçekleştiği tüm mekanlar, Milano şehrinin iç kısmıyla belirgin bir tezat oluşturuyor.

Ambrose ve cemaatine gelince, şimdi onların şehir içindeki Ariusçu düşmanı tanımlamak ve ona yakınlıştırmaktan çok daha fazlasını yapan ayın ve kutsal uygulamalara ilişkin şeytani bir bakış açısını nasıl geliştirdiklerini ele alacağız. Ambrose aynı zamanda şehri duvarlarının ötesinden de koruyor. kiliselerinin oluşturduğu şeytan çıkarma halkası aracılığıyla. Ambrose'un Milano'daki kiliselerde ve şehrin duvarlarının hemen ötesindeki kiliselerdeki kutsal ve şeytan çıkarma uygulamalarına bakış açısını karşılaştırırken, onun İznik Milano kimliğine ilişkin güçlü modelini kavramaya başlayabiliriz; bu model, Hristiyan bedeni (canlı veya kutsal) arasındaki ilişkiyi yeniden kavramsallaştırır. ), kilise ve şehir. O halde önce Ambrose'un kiliselerinde kısa bir tur atalım.

#### AMBROSE VE KİLİSELERİ MİL AN'IN DUVARLARININ ÖTESİNDE

Temeli 382 yılında atılan Basilica Apostolorum (San Nazaro), şehrin güneydoğu tarafında, Roma'ya açılan kapı Porta Romana'nın dışında yer alıyor. Apostolorum'un inşasının en ilgi çekici yönlerinden biri, onu Konstantinopolis'teki Konstantin'in Apostoleion'u ile yakın bir şekilde ilişkilendirme çabasıdır.95 Birincisi , Doğu başkentindeki kardeş kilisesi gibi haç planlı bir plan üzerine inşa edilmiştir; Batı'da türünün ilk örneğidir. İkincisi, Apostolorum'da havariler Andreas, Tomas ve Evangelist Yuhanna'nın kutsal emanetleri bulunur ve bunların menşe yeri (uzun süredir şüpheli) Konstantinopolis olduğu anlaşılan gümüş bir tabutun içine konulur. Theodosius tarafından Ambrose'a verilen kutsal emanetlerin amacı, kiliseyi, 350'lerin başlarından bu yana Luka, Andrew ve Timoteos'un kendi havariyel kutsal emanetlerine sahip olan Konstantin'in Apostoleion'una sıkı bir şekilde bağlamaktır. Kutsal emanetler 6 Mayıs 386'da Apostolorum'da, ortadaki yüksek sunağın altına yerleştirildi; Bu tarihin önemi bir sonraki bölümde tartışılacaktır. 395 yılında yerel şehit Nazarius ikinci bir sunağın altına defnedi. Ve sanki bu yetmezmiş gibi, Apostolorum Roma'ya giden en önemli yol üzerinde duruyor; sütunlarla kaplı büyük, anıtsal bir cadde: burası imparatorluğun macerası için tasarlanmış bir cadde.

Ve bir kilise daha ekleyebiliriz. Bir ortaçağ metni San Dionigi'yi Ambrose'un kiliselerinden biri olarak tanımlıyor. Yine Geç Antik Dönem dışında kalan bazilika

Şehrin surlarının 374-75 yıllarında inşa edildiği iddia edilir ve o dönemde Caesarea'lı Basil, MS 355'te sürgüne gönderildikten sonra Kapadokya'da ölen Dionysius'un kalıntılarını gömülme üzere Milano'ya gönderir. Maier'in hemen işaret ettiği gibi, eğer San Dionigi gerçekten de Ambrose'un kiliselerinden biriye, bu onun Arius karşıtı kilise kavramının parametrelerine çok iyi uyuyor.<sup>96</sup>

Üçüncü kilise Ambrosiana ise 386 yılı baharının sonlarında kutsanır. Şehrin batı yakasında, "Hristiyan cemaatinin en ünlü mezarlıklarından birinin bulunduğu yerde" yer alır.<sup>97</sup> Göreceğimiz gibi, Ambrose, kiliseyi, hareketli bir akış ortamından yararlanan dini, kutsal bir yapı olarak tasarlıyor; sonuçta mezarlık, hem kötü hem de en kutsal ritüel gücün olduğu bir yer. Ambrose, bu alanın ortasına veya yakınına bir kilise dikerek, bu kilisenin gücünü etkili bir şekilde çekiyor. Sonunda bir türbe kilisesi olması planlanıyor ve Ambrose sunağın altına defnedilecek; Böylece kutsal yer, kiliseyi ve ardından Milano'yu koruyan sürekli bir İznik varlığını yansıtacaktır. Daha önce de tartıştığımız gibi, Protasius ve Gervasius'un kutsal emanetleri (İznik kutsal emanetleri) de sunağın altına serilir. Ambrose, yazılarının çoğunda bu kutsal emanetleri Arius'un tehditleri karşısında İznik'in "koruyucuları" olarak nitelendiriyor.

Ambrose birkaç yılını şehrin duvarlarını İznik siperleri olarak tanımlanabilecek siperlerle çevreleyerek geçiriyor. Şehrin duvarlarının hemen ötesinde Ambrose'un kiliseleri dimdik ayakta duruyor; her kilise şehitlerin kutsal emanetlerinin koruyucu, kutsal gücüyle silahlanmış, her kilise şehri istila etmeye ve yozlaştırmaya kalkışacak kadar aptal olan her türlü düşmana karşı şehri savunacak ritüel güçle donatılmış. Milano. Protasius ve Gervasius'un keşfi ve bunların daha sonra Ambrosiana'ya çevrilmesi bize alışılmadık bir fırsat sunuyor. Kutsal emanetlerin Ambrosiana'ya tercümesine ilişkin tartışmasında, Peter Brown (Azizler Tarikatı) büyük bir anlayış sağlamıştır: Ambrose kesinlikle bir şehit tapınağındaki karizmatik güç ile kutsal ve ayinsel ritüel uygulamaları arasında bir bağlantı kurmayı amaçlamaktadır. Kilise. Brown'un liderliğini takip ederek Ambrose ve kalabalığın Ambrosiana için bu tür bir gücü nasıl inşa ettiğini yakından incelemeye devam edeceğiz. Ambrose ve kalabalık, ritüel güç gösterisinde hassas bir al-ver dengesi içinde yer alıyor. Üstelik doğaçlama ritüel işbirliğinin son derece değişken bir çatışmanın hemen ardından gerçekleştiğini de aklımızda tutmamız gerekiyor. Bazilikalarla ilgili kriz, manevi savaşa yeni, şiddetli bir fiziksel gerçeklik getiriyor ve dünyaya bu ikili bakış açısı, Ambrose'un cemaatinde 17 Haziran'dan çok sonra da devam edecek.

Aşağıda, ritüel gücün türünün daha net bir imajına ulaşmaya çalışıyoruz: Ambrose'un kutsal emanetleri sunağın altına bıraktığı gün kilisede bulunduğu şeytani bir ritüel güç. Bu amaçla Protasius ve Gervasius'un keşfini ve nihai tercümesini dördüncü yüzyılın sonlarına uygun bir bakış açısıyla, yani büyü ve animist bir bakış açısıyla yakından inceliyoruz.

Dördüncü yüzyılın sonlarında kişinin manevi dünyaya ilişkin günlük faaliyetleri çoğunlukla görünmez ve sessiz kalır. Bunun tersine, bir şehit ya da azizin türbesi, ruhsal alemin kaos ve kargaşasının başka yerlerdeki göreceli huzuru delebildiği kapalı bir yerdir. Burada, şeytani ele geçirme ve şeytan kovma gösterileri sırasında kişi, korkutucu ve kaçınılmaz bir yakınlıkla, "daha geniş doğaüstü panteon"la karşılaşır.<sup>98</sup> David Frank-furter ve Peter Brown'ın her ikisinin de açıkça belirttiği gibi, deneyim, çeşitli yollar. Her şeyden önce cinler, "tapınakların gerçekliğini kanıtlayan gösteriler olarak hizmet ediyorlardı."<sup>99</sup> Onlar, kutsal olanların varlığını ve potansiyelini doğruluyor veya doğruluyorlar. Peter Brown'un açıkladığı gibi, azizlerin türbelerinde cinlerin tutsağı olanların işkence dolu çığlıklarıyla karşılaşan izleyiciler, "Tanrı'nın, efendileri aracılığıyla azizlerin, kendi sağ elinin ortasına doğru uzanabildiğine daha net ve daha kesin bir şekilde tanık oldular" iyileştirici güç."<sup>100</sup> Tourslu Gregory'nin devamındaki sözleriyle: "Bu şekilde [şeytani ruhlular] Tanrı'nın azizlerinin varlığını insan zihnine getirirler, böylece azizlerin mezarlarında bulunduğuna dair hiçbir şüphe kalmaz."<sup>101</sup> Augustinus'un bize söylediğine göre bu tür deneyimler aynı zamanda "mucizevi ve dehşet vericidir."<sup>102</sup> Gerçekten de, iblislerin ele geçirilmesi gösterisi ne kadar yıkıcı olursa, aziz ve onun mabedi de o kadar heybetli olur. Aziz Paula'nın, Jerome'un mektuplarından birinde anlatıldığı gibi, Eski ve Yeni Ahit'teki bazı önemli figürlere atfedilen Kutsal Topraklar mezarlarına verdiği tepkide de görebileceğimiz gibi, bu tür olaylar izleyiciyi son derece şaşkına çeviren karnavalesk bir ha-

Bu kadar muhteşem olayı görünce ürperdi. Çünkü orada çeşitli işkencelerle kükreyen iblislerin gürültüsüyle karşılaştı ve azizlerin mezarlarının önünde kurt gibi uluyan, köpek gibi havlayan, aslan gibi kükreyen, yılan gibi tıslayan, boğa gibi böğüren adamlar gördü; bazıları vücutlarını geriye doğru bükerek toprağa dokunmak için başlarını çevirdi; kadınlar havada baş aşağı asılı duruyorlardı ama etekleri başlarının üzerine düşmüyordu."<sup>103</sup>

Şehit türbeleriyle ilgili birçok anlatımda benzer şekilde kaotik ve korkutucu sahneler tasvir ediliyor. Nola'lı Paulinus, ölüm yıldönümünde Nola'lı Aziz Felix'in mezarını çevreleyen iblislerin sayısında keskin bir artış olduğunu belirtiyor; dahası, şeytani bir ruha sahip olanların hayvani davranışları yoğunlaşıyor: "Şeytanlar her zamankinden daha şiddetli bir şekilde tutuşuyor ve parlıyor. Ulumaları daha ağırlıklı."<sup>104</sup> Buna karşılık Felix cezalarını yoğunlaştırıyor: "[Şeytanlar] yukarı kaldırılıyor ve normalden daha yükseğe uçmaları sağlanıyor; ıssız cennetlerde bu uzun süreli kalıba katlanırken, görünmez bağlarla sıkı sıkıya tutularak aşağı havanın boş alanlarında çalışılıyorlar. Paula'nın yaşadığını söylediği bazı hikayelerde cübbesi yukarıda kalıyor ve cinsel organını kapatıyor.<sup>106</sup> Tours'lu Gregory, Saint Martin'in mezarının yanındaki küçük kiliseye giren Paulus adında şeytani bir adamı anlatıyor. Paulus aniden sunağın üzerindeki kireşlere tırmanıyor; Vücudunun yandığını haykırdıktan sonra kendini aşağıya o-

yer. Şaşırtıcı bir şekilde yara almadan kurtuldu.<sup>107</sup> Bunun gibi gösteriler, azizlerin huzurunda, şeytanları ele geçiren iblislerin çektiği kovucu işkenceleri sergilemeye hizmet ediyor. Saint Martin'in türbesine giden şeytani Desiderius, yakındaki bir hücrede çığlık atarak ve "çılginca saçmalayarak" bir gece geçirir. Sabah "kutsanmış Martin'in onu yaktığını bağırırmaya başladı." Kısa bir süre sonra "alışılmadık irin ve kan" kusar; bu, iblisin kovulduğunun açık bir işaretidir. Desiderius aklı başında ve rasyonel bir adam olarak ayrılır.<sup>108</sup> Bu aşırı performanslar izleyicilerin hayal gücünü kolayca ateşler; insanlar, görünmez azizlerin, kurbanlarının bedenlerine sıkı sıkıya -ve sonuçta boşuna- tutunan şeytanlara kötü muamele ettiğini neredeyse görebilirler. Rouen'li Victricius bu olguyu şöyle tanımlıyor: "İşkenceci kirli ruhun üzerine eğilir ama görülmez. Artık burada zincir yok ama acı çeken kişi bağlı. Tanrı'nın öfkesinin eti parçalayacak başka kancaları ve görünmez uzuvlarını gelecek başka askıları vardır."<sup>109</sup>

Kutsal bir şehidin veya azizin huzurunda şeytani ele geçirmenin açığa çıkması ani ve endişe verici olabilir. Peregrine Horden'ın belirttiği gibi, genellikle başka türlü gerçekleşmemiş şeytani ele geçirmeyi açığa çıkaran şey tapınağa yaklaşımdır.<sup>110</sup> Çok sayıda hikaye vardır: "Konstantinopolis'teki Aziz Artemios'un türbesini testis rahatsızlığı nedeniyle ziyaret eden bir adamın aynı zamanda Onu Artemios'un ikonasının önünde, sanki eli zincirlerle bağlıymışçasına asılmasına, yerden bir arşın yukarıda asılı kalmasına ve yüksek sesle bağırmasına neden olan 'kötü bir ruh' var. . . manzara karşısında hayrete düştüler ve korkudan korktular."<sup>111</sup> Tours'lu Gregory, Rheims'de Saint Julian için bir kilise inşa eden bir adamın hikayesini anlatıyor; Adam, yeni kilisenin kutsal emanetleriyle dolu bir tarlada seyahat ederken, "korkunç bir şekilde işkence görmeye ve sanki aklını kaybetmiş gibi konuşmaya başlayan" bir çiftçinin yanından geçer. Bu çiftçinin şeytani ele geçirmeye maruz kaldığı hemen anlaşılıyor.<sup>112</sup> Kendiliğinden ele geçirilmenin benzer örnekleri, modern şeytan çıkarma kültlerinin etnografilerinde de görülüyor. RL Stirrat, Sri Lanka'daki Katolik bölgesi Kudagama'da yaptığı çalışmalar sırasında, yıllardır artrit hastası olan Katoliklerin kutsal mekanı Kudagama'nın iyileştirici gücünü duyunca, kocasıyla birlikte rahatlamak için yola çıkar. Peder Jayamanne'den bir dua aldıktan sonra "yere düştü, Mission House'un zemininde kıvranarak, çığlık atarak ve hiçkırarak ağladı." Rahip, kesin bir şeytani ele geçirme vakası olduğunu tahmin ettiği vakayı teşhis eder. Bu, Mary'nin öz algısında aşırı bir değişime yol açar. Rahibin şeytani ele geçirme konusundaki orijinal anlayışına uygun olarak diğer birçok rahatsızlığı tanımlamaya başlar; ayrıca önümüzdeki on yıl boyunca düzenli olarak Kudagama'yı ziyaret eder.

David Frankfurter, şeytani ele geçirme konusundaki önemli tartışmasında, şeytani kişinin bu gösterilerde sahip olduğu güç ve failliğin tanınmasını teşvik etmiştir.<sup>114</sup> Bir kişinin şeytani ele geçirme ve kovma performansı çoğu zaman şeytan kovucuların yardımı olmadan gerçekleşir; bu olayların şiddetli fizikselliği, bir azizin türbesinin kutsallığına dair çok ikna edici kanıtlar sunuyor. Gerçekten de, Brown'un çok daha önce gözlemlediği gibi, iblisler bu durumlarda nadiren sözcükleri bulmakta zorlanırlar. Aldatıcı iblislerin ağızından doğru itiraflar çıkar;



bir azizin kutsallığını doğrulamaya hizmet eder. Rheims yakınlarındaki iblislerin ele geçirdiği çiftçimizi hatırlayalım. Davranışları sadece etrafındakileri onun ele geçirilmiş hali konusunda uyarmakla kalmıyor; aynı zamanda tarla işçisi arkadaşlarına da endişe verici ve şaşırtıcı bir şekilde bağırırmaya başlıyor: "İşte, çok kutsanmış Julian yaklaşıyor! Onun gücüne bakın! Onun görkemine bakın!" İblis şöyle yalvarırken, övgü çok geçmeden acı çığlıklarına dönüşüyor: "Aziz, neden bana bu kadar eziyet ediyorsun? Şanlı şehit, neden beni kızdırıyor? Size borçlu olmayan bir bölgeye neden yaklaşıyorsunuz?"<sup>115</sup>

O halde şeytani ruhlular, davranışsal ve sözlü performanslarında, kutsal topografyanın inşasında büyük bir güç ve kontrol uygulurlar. Frankfurter, dini bilgi üretiminin bir tarzı olarak şeytani ele geçirme ve kovma performansının, yerel bağlamın karmaşıklıklarına derinlemesine bağlı olduğunu belirtmiştir. Onun sözleriyle, "Ruh hakimiyeti açıkça tarihsel belirsizlikle veya . . . Hristiyan dünyasında kutsalın yeri konusunda daha büyük çatışmalara yol açıyor."<sup>116</sup>

Şeytanileri failer olarak kabul ederken, onların şeytani ele geçirme ve kovulmanın "performatif olarak şekillendirilmesinde" bir izleyici kitlesi ve şeytan kovucularla olan ilişkilerini de takdir etmeliyiz. Her temsilci, yakın çevrelerinin durumsal yönlerinden asla uzaklaşmayan, özenle doğaçlama yapılmış bir koreografiye katkıda bulunuyor. Ben bunu daha da ileri götürüp onların işbirlikçi performansının, belirli bir yerde tartışılan kutsallığın onaylanmasından çok daha fazlasını başarabileceğini savunacağım. Şeytani ele geçirme ve şeytan kovma gibi sürükleyici verme ve alma performansı, sosyo-dinsel, teolojik ve politik çatışmalara da doğrudan hitap edecek şekilde hassas ve ustaca manevralarla yapılabilir - örneğin, Milano'daki İznik-Arius çatışması 386'da.

Örnek olarak, on altıncı yüzyıl Fransa'sında evlendikten kısa bir süre sonra mülkiyet belirtileri sergilemeye başlayan, henüz on altı yaşında bir kız olan Nicole Obry'nin öyküsünü sunalım. Nicole'ün ailesi onu Dominikli baba Pierre de la Motte'ye götürür; onun "delilisel şeytan çıkarma işlemleri" onun ele geçirilmiş durumunu doğrular. Hikaye burada bitseydi, tarihçi Sarah Ferber'in Katolik Kilisesi'nde "mülkiyet patlaması" olarak adlandırdığı dönemde sıradan bir mülkiyete daha sahip olacaktık.<sup>117</sup>

Ancak bu ilk ritüeller sırasında Obry ve La Motte arasında şeytani ele geçirmenin potansiyel anlamını ve işlevini yeni bir düzeye yükselten bir ilişki oluşur. Kasım 1565'ten Ağustos 1566'ya kadar ikili birlikte seyahat ederek halka açık yerlerde Obry'yi defalarca şeytan çıkarma ayinleri gerçekleştirdiler. Bu süreçte, Ferber'in belirttiği gibi, "Fransız Katolikleri ile Kalvinist Huguenotlar arasındaki yoğun düşmanlığın olduğu bir dönemde yeni ve potansiyel olarak güçlü bir propaganda silahı" sunan karmaşık bir şeytani ele geçirme şeması inşa ediyorlar.<sup>118</sup> Vervins'den çeşitli kutsal tapınaklardan geçerek Laon'daki piskoposun kilisesinin son varış noktasına kadar, ikili, Katolik Kilisesi'ni tanıtmak için şeytani ele geçirme ve şeytan çıkarma performansını davranışsal ve sözlü açıdan mükemmelleştiriyor. İblisler, kendilerine sahip olmalarının Huguenotların günahlarından kaynaklandığını defalarca itiraf ederler; aynı şekilde, halka açık şeytan çıkarma törenleri de Huguenot'ları inatçı inançlarından döndürmeye hizmet ediyor.

körlük. İblisler, Huguenot'nun aptallığı ve Katolik Kilisesi'nin Efkaristiya töreninin önemi konusunda gayet açık bir şekilde konuşuyorlar. Bu halka açık sergilerin büyük kalabalıkları çektiğini söylemeye gerek yok; ve din adamları, Huguenot inançlarının manevi tehlikeleri konusunda uyarmanın yanı sıra Katolik Efkaristiya'nın doğasında bulunan iyileştirici özellikleri teşvik etmek için bunlardan yararlanıyor.

Laon'daki piskoposun kilisesinde gösteri sahneye çıktığında, mülklerin geçerliliğine ilişkin büyük bir tartışma da başlıyor. Bu tartışma Katolik Kilisesi ile Huguenot'lar arasındaki ayrılığı daha da artırıyor. Şaşırtıcı olmayan bir şekilde birçok Huguenot, Obry'nin bir sahtekarlık olduğunu iddia ediyor. Diğerleri onu kendi şeytan çıkarma eylemleriyle kovmaya çalışıyor. Artan gerilim onun tutuklanmasına ve bir süre hapis cezasına çarptırılmasına yol açar; Hatta bir noktada hayatı Huguenot'lar tarafından tehdit ediliyor. La Motte de benzer zorluklar yaşıyor. Bütün bunlar olurken, sahiplik/ şeytan çıkarma gösterileri hala parti çizgilerine bağlı kalıyor. Sonuç olarak, Nicole Obry vakasında elimizde yalnızca belirli bir yerin veya bireyin kutsallığını göstermeye hizmet eden şeytani ele geçirme ve şeytan çıkarma vakası yok. Aynı zamanda, siyasi açıdan karışık bir rahibin ve karizmatik açıdan hassas bir genç kadının becerikli ellerinde, şeytani bir adamın performanslarının, Hristiyan gruplar arasındaki ayrımı teolojik açıdan oldukça karmaşık yollarla derinleştirerek polemiksel bir avantaja sahip olabileceğine dair bir örneğimiz de var.

MIL ANESE MART YILI YAPMAK  
VE GÜZEL ŞEYTANLAR

386 yılında Milano'nun dışındaki o gün gizemli kemiklerin ortaya çıkarılmasından kısa bir süre sonra, kalabalığı bir çılgınlık kaplar. Bedenler acı içinde kıvrılıyor ve onları ele geçiren iblisler, şehit Protasius ve Gervasius'un onlara uyguladığı görünmez işkencelere tanıklık ediyor. İnsanlar iblislerin kendilerini açığa çıkarmasını izlerken, birkaç kişi daha onların da katlanmakta oldukları işkencenin acısıyla bağırmaya başlıyor. Bu deneyim dayanılamayacak kadar fazladır ve ele geçirilenlerin her birinin içindeki iblisin "baskı ve işkence altında isteksizce konuşmasına" neden olur. 119 İblisler, Protasius ve Gervasius'un gücünü doğrulamanın yanı sıra şunu da söyleme hakkına sahiptir: "Kimsenin Baba'ya, Oğul'a ve Kutsal Ruh'a inanmadığı sürece kurtarılabilir. . . [ve] Kutsal Ruh'u inkar eden ve Üçlü Birliğin her şeye kadir olduğuna inanmayan kişi ölmüş ve gömülmüştür." Nitekim şehitler öyle işkenceler yaparlar ki, iblisler kalabalıkta etraflarındakilere beklenmedik bir lanet okurlar: "Kutsal Ruh'un tanrılığını inkar eden kişi, şehitler tarafından [her iblis] olduğu gibi işkence görsün."

İznik teolojisinin ortodoksluğunu rahatça itiraf eden ve onun kâfirlerine - yani Ariusçulara - lanet eden bu cinlerin ele geçirdiği kişiler kimlerdir? onları şeytani işkenceye kim mahkum ediyor? Kimliklerin belirsiz kaldığı Nola'daki St. Felix'teki veya Konstantinopolis dışındaki St. Artemius'taki iblis bulundurma/şeytan çıkarma olaylarıyla ilgili anlatımların aksine, aslında bunların kim olduğuna dair iyi bir fikrimiz var.

## 232 Ambrose ve Milan

bireyler ve daha da önemlisi olaydan önceki aylar, hatta yıllar boyunca yaşadıkları deneyimlerin şeklidir. O bahardaki kriz sırasında Ambrose, şaşırtıcı derecede gayretli bir cemaatten bol miktarda destek bulmuştu. Ambrose'a göre Nicenes, Eusignius'un Portiana talebini reddeden bir alkışla kendiliğinden ayağa kalkmıştı. Ambrose'dan bağımsız olarak bir kısmı Portiana'yı işgal etmek için koşmuştu. Coşkuyla bir Arius rahibini öldürmeye oldukça yaklaşmışlardı. Ambrose zavallı rahibin hayatını kurtarmak için hemen müdahale etmek zorunda kalmıştı. Sonunda birçok kişi Ambrose kiliseleri bir değil iki kez işgal ettiğinden ona yakın kalmıştı. Ambrosiana'yı süsleyecek şehitlerin aranması çağrısında bulunanlar arasında da aynı destekleyici cemaat vardı. Bu cemaatlerden birçoğunun Ambrose'a sanki trans halindeymiş gibi Nabor ve Felix tapınağına doğru yürürken eşlik ettiğini rahatlıkla varsayabiliriz. Başka bir deyişle, Ambrose kemikleri etrafı savaştan yıpranmış İznikliler tarafından keşfeder; kendi cemaatinin üyeleri, İznik karşıtı bir tehdide karşı aylarca umutsuzca savaşılmışlardır. Bu, Ariusçu düşmanı yenme çabası içinde dramatik, gayretli ve spontane eylem gerçekleştirme öğretisi aşılınmış bir grup insandır.

Ambrose'un şeytani mülkler ve şeytan çıkarma eylemlerine ilişkin açıklaması kısa olsa da, performansların oldukça dramatik olduğunu söylemek muhtemelen yetersiz bir ifade olacaktır. İki gün boyunca şehitlerin amansız işkencelerine katlanan iblisler çığlıklar atıyor. Şeytani ele geçirme ve şeytan çıkarmanın sürükleyici sahnesi, artan sayıda kişinin kendi ele geçirilmiş durumlarını fark etmesine ve ifade etmesine neden oluyor. Ve yine de tüm bunlara rağmen Ariusçular gösterinin baştan çıkarıcılığına inatla direniyorlar. Nitekim o dinleyiciler şiddetle karşı çıkıyorlar: "Bunlar şehit değiller, değil; şeytana azap da edemezler, özgür de değiller. Şeytanların azapları gerçek sahtedirler ve kimsenin içini boşaltırlar. . . . alay."120 Arian'ın itirazı ve inkarı, şeytani ele geçirme performansında bir bozulmaya neden olabildi. Bunun yerine Ambrose, daha kapsamlı bir gerçeği iletirmek için Ariusçuların şüpheliğini ustaca kullanıyor: "Birçok şeyin hayal edildiğini duydum, ama hiç kimse bunu uyduramaz ve onun bir şeytan olduğunu El uzatılanları (Aryanları) bu kadar rahatsız eden şey nedir? Aldatmaya nerede yer var? İddianın izi nerede?"121

Ambrose, Ariusçuların aldatma itirazlarına yanıt vermek yerine, durumu onların davasına zarar verecek şekilde çeviriyor. Ariusçular bu gösteride açığa çıkan ruhsal gerçekliği neden algılayamıyorlar? Neden perdenin ötesini şehitlerin praesentia'sını ve daha da önemlisi şehitlerin şeytanlar üzerindeki potansiyelini göremiyorlar? Neden Rouen'lı Victricius'un tarif ettiği işkence türüne karşı körler? Başka bir deyişle, Ariusçu Hristiyanlarda ruhsal/ontolojik olarak yanlış olan ve duyuşal olarak bozulan şey nedir? Protasius ve Gervasius'un kalıntılarının keşfi, savaştan iki grup arasındaki yadsınamaz farkı ortaya koyuyor. Ambrose ve İznikli arkadaşları, kutsal emanetin keşfinin ardından iblislerin ve şeytanların açığa çıkması karşısında ürperirken, Arians yalnızca insanları ve şeytanları görüyor.

gölünç bir gösteriyle çılgılık atan ve vücutlarını büken kadınlar. İznikliler, Protasius ve Gervasius'un potentia'sını alkışlarken, Ariuşçular yalnızca kanlı kemikleri görürler. Bu Arian körlüğünün nedeni nedir? İznik yanlısı kaynaklara göre Arians, tüm gösterinin bir aldatmaca olduğunu ve şeytanın ele geçirildiğini iddia edenlerin sadece numara yaptığını iddia ederek kendi yanıtlarını veriyorlar. Biraz ironik bir şekilde bu görüş, modern yorumun ana yönünü belirlemiştir.

Ancak Ambrose'un kız kardeşine söylediği sözleri biraz düşünersek çok farklı bir yanıtla karşılaşırız. Ariuşçuların durumunun, ciddi ontolojik sonuçları olan teolojik bir sapmadan kaynaklandığını öne sürüyor. Bir kişinin kutsal emanetlerin önünde gördükleri ve nasıl performans sergiledikleri, kişinin teolojik kimliğini gösterir.

İznik kutsal emanetinin gücünü "görmek" ve aynı şekilde tepki vermek kişinin İznik yeterlilik belgesini göstermesidir; farkına varmamak veya daha da kötüsü, faul yapmak, kişinin Arianizmini ve kendi şeytani kusurunu (ruhsal körlük, ruhsal aptallık) ortaya çıkarmasıdır. Hem iblisler hem de karşı çıkan Ariuşçular bu iki gün boyunca şeytani bir şekilde ele geçirilmiştir; sadece şeytani ele geçiriminin farklı ifadelerinden dolayı acı çekiyorlar. Aslında, İznik kutsal emanetlerinin keşfiyle ortaya çıkan olaylar, Ariuşçuları İznik kutsal gücünün önünde durmaya ve lekeli durumlarını sergilemeye zorluyor. Buna karşılık, İznik bedenleri - "İznik" ve bu nedenle muhtemelen kovulmuş, vaftiz edilmiş, Efkariya'ya katılmış - ilahi mevcudiyetin bir kalıntısını içerir. Onlar sadece şeytani yozlaşmaya karşı korunmakla kalmıyor, aynı zamanda gözlerinin önündeki manevi gerçekliği ayırt etme yeteneğine de sahipler.

Bu tür koşullar sadece Arian inançlarına sahip olanların ruhsal eksikliğini göstermekle kalmıyor, aynı zamanda Ambrose aynı zamanda Ariuşçuların şeytani tehlikeye karşı ruhsal gerçeklikleri daha net bir şekilde ayırt edebilen İznikliler'den daha duyarlı olduğunu da öne sürüyor. Ve özellikle Ariuşçular bu emanetlerin önünde güvende değiller. Sonuçta, yakın zamanda cesetlerden kovulan iblisler hâlâ bölgede dolaşıyor; şimdi ikamet edecekleri Arian bedenlerini arıyorlar (Mat. 12:43-45'e dayanan bir yorum). İblisler etrafa bakınırken, yakın zamanda söyledikleri itiraflar ve lanetler yeni iblislerin ağızlarında yankılanıyor ve onları şimdi yaşamaları gereken Arian bedenlerine yönlendiriyor.

Ambrose yalnızca bu tehlikeyi ima ederken, Paulinus, Valens'in sarayındaki kutsal emanetlerin gerçekliğini reddeden Arians'la ilgili anlatımında bunu tam olarak geliştiriyor:

Ancak genellikle Kilisesine olan lütfunu artıran Tanrı, azizlerinin aşağılanması uzun süre dayanmadı. Böylece, birdenbire kirlı bir ruh tarafından ele geçirilen birkaç kişiden biri, kendisi gibi işkence görenlerin de işkence gördüğünü, şehitleri inkar edenlerin veya Ambrose'un öğrettiği gibi Teslis'in birliğine inanmayanların da işkence gördüğünü haykırmaya başladı. Ancak bu açıklama karşısında kafaları karışan onlar, din değiştirmeleri ve böyle bir itirafa layık bir kefaret ödemeleri gerektiği halde, adamı bir gölete sokarak öldürdüler ve böylece sapkınlığa cinayeti eklediler; çünkü uygun bir aciliyet onları bu amaca götürdü. Gerçekten de, daha alçakgönüllü bir adam haline gelen kutsal piskopos Ambrose, Rab'bin kendisine verdiği lütfu korudu ve Tanrı'nın ve insanların önünde imanını ve sevgisini her geçen gün artırdı.122

Protasius ve Gervasius'un keşfinden sonra, iblis ele geçirme ve şeytan çıkarma gösterileri, "yerel alanın anıları ve kaygıları"nda kesin bir şekil alır.<sup>123</sup> Ambrose ve Milanlı iblisler, sosyo-dinsel ve kültürel içerikli içeriklerin üreticileri olarak işbirlikçi bir rol üstlenirler . yerel ve polemik açısından keskin bir teolojik bilgi. Performansları, tanımlanamayan kemikleri, yalnızca İznik inancına bağlı kalmaya istekli olanlardan iblisleri kovan, saygı duyulan İznik'e ait kutsal emanetler olarak tanımlıyor; aynı şekilde, iblislerin İznik gerçeğine ilişkin itirafları, yalnızca Ariusçuları tehdit eden yeni bir şeytani ele geçirme biçimi oluşturur.

Ambrose, şehitleri Ambrosiana'nın içine yerleştirir ve onlardan muhafızlar ve koruyucular olarak söz eder. Ancak şeytan çıkarma yeteneklerinin teolojik şeklinin ışığında -şeytani mülkiyet olgusuyla tanımlandığı gibi- onun eylemlerinde, dini gündemini ilerletmek için yerel dini uygulamalardan ve inançtan faydalanmaktan çok daha fazlasını görmeliyiz. Aksine, Ambro-siana'daki kutsal emanetlerin yeniden gömülmesi, onun İznik kilisesindeki karizmatik gücü bulmaktan çok daha sofistike bir ritüel hareket olarak okunmalıdır. Bu nedenle Ambrose'un kilisede tam olarak belirttiği yere dikkat etmeliyiz. Kutsal emanetler Ambrosiana'nın yan şapelinde değil, ayın merkezinde bulunacaktır. Bu, birçok önemli soruyu gündeme getiriyor. Ambrose, Arian karşıtı "koruyucuları", "koruyucuları", "Hristiyan askerleri" kilisesinin ayın merkezine koymak suretiyle niyeti nedir? Bu kemikler tam olarak neyi koruyor veya savunuyor? Daha da önemlisi tehdit nedir? Ambrosiana'daki kutsal emanetlerin yeniden gömülmesi büyük ilgi görmüş olsa da, bunların kesin konumlarının önemi pek dikkate alınmamıştır. Ancak bu dikkate alınması gereken önemli bir husustur. Ambrose, kemikleri bu konuma yerleştirerek çok alışılmadık bir kutsal uygulama yapıyor. Bunun, şehrin her yerindeki vaftiz edilmiş Hristiyan bedenleri ile İznik kiliseleri arasındaki ritüelleştirilmiş ilişkiyi anlaması açısından kesinlikle önemli sonuçları vardır. Ne olursa olsun, Ambrosiana'nın kutsal merkezinde her zaman güçlü, şeytan kovucu bir İznik bedeni bulunacaktır; Protasius ve Gervasius, herhangi bir Arian enfeksiyonu tehdidine karşı Ambrosiana'nın manevi saflığını koruyacaklar. Rahipler bu kilisede her zaman Efkariya'yı gerçekleştirebilecek, böylece Teslis'in varlığı sağlanabilecek ve böylece kilisenin kendisi de Milano şehri için koruyucu bir siper görevi görecek. Ambrose'un kutsal yeniliği, Milano'da otuz yıl önce başlayan bir çatışmaya bir kapanış duygusu getiriyor; şu soru etrafında dönen bir kriz: Milan'ın kiliseleri hangi teolojik grubun fiziksel mülkiyetine sahip? Ambrose, İznik Hristiyan bedenini, bir kiliseyi ve bir şehri görünüşte ayıran sınırların bulanıklaşmaya başlayabileceği ve hatta ortadan kaybolabileceği kutsal araçları geliştiriyor ve böylece her üçünü aynı anda ve karşılıklı ritüel eylem yoluyla korumanın bir yolunu yaratıyor. Yani, vaftiz edilmiş bir Hristiyanın feragat beyanını söylemesi, şeytani kiliseden tamamen uzaklaştırır; aynı şekilde kilisenin sunağında gerçekleştirilen Efkariya, Teslis'in temizleyici ve koruyucu gücünü kilise içindeki Hristiyanlara da getirir.

kilisenin kendisi; ve bu güç tüm şehri korumak için kiliselerden yayılıyor.

#### BAZI SON AÇIKLAMALAR

City of Demons, kentsel dini demonolojiyi karşılaştırmalı olarak araştırıyor. Dolayısıyla bu kitap, Konstantin sonrası şehirde cisimleşmiş varoluşun animistik ve büyü boyutlarını yeniden ortaya çıkarmaya yönelik bir başlangıç girişimini temsil etmektedir ve geç antik çağın yorumlanmasında belirli engellerin üstesinden gelmeye yönelik daha büyük bir hermeneutik projenin bir parçasıdır. Animizmden yalnızca bahsetmek bile bazıları için EB Tylor'ın korku dolu hayaletini uyandırırken, diğerleri animizm ile sosyal Darwinizm'in belirleyici gücü arasındaki bağları koparmaya çalışıyor.

Örneğin Robin Horton, Afrika'daki ruh bulundurma kültürleri analizinde animizmi önemli ölçüde yeniliyor.<sup>124</sup> Daha yakın zamanlarda antropologlar Tim Ingold ve Nurit Bird-David, bu kavramın yerel durumlarda somutlaşmış deneyim ve epistemolojileri anlamamızı kolaylaştırdığına dikkat çekiyor.<sup>125</sup> Robert Orsi ayrıca Katoliklerin Batı modernitesinde yaşarken hissettikleri rahatsızlığı değerlendirerek bu konuya yaklaşıyor: Sözde büyü bozulmuş, laik bir varoluşta dinlerinin karizmatik yönlerini nasıl ifade edebilirler?<sup>126</sup> Geriye kalanda, bu soruların ve Orsi'nin cevabının nasıl olduğunu tartışacağız. Yorumlayıcı yaklaşımımızı Şeytanlar Şehri ve ötesinde şekillendiriyoruz.

Orsi'nin haklı olarak ısrar ettiği gibi, doğaüstü olaylara ilişkin Katolik deneyimleri (Lourdes'in ziyareti gibi) "radikal bir mevcudiyete" veya "gerçekliğe" sahiptir. Bu farklılaşmış duyarlılık, anlık deneyimi kültürün, sosyal konuların ve tarihin şifrelerinin çözülmesinde güçlü bir sonuç haline getirir.<sup>127</sup> Bu tür deneyimler kişinin durumunu kökten değiştirme gücüne sahiptir. Ancak modern tarih yazımı ve epistemoloji yöntemlerimiz ve tarzlarımız, bu tür olayları ve anları indirgeyici bir şekilde çocuksu korkular, kaygılar, sanrılar, hatta halüsinasyonlar olarak etiketliyor. Eleştirel bilginin modern tarzları, Orsi'nin kavramı çerçevelediği şekilde "mevcudiyet" in gücünü elinden aldı. en önemlisi dönüştürme gücü. Bir çözüm arayan Orsi, görünen ve görünmeyen olayların radikal ampirizmini yansıtan tarih-grafik bir üslup arıyor. Modern tarih çalışmasının rasyonel toplumun kenarlarına sürgün ettiği "radikal mevcudiyeti" veya "gerçekliği" - yani animistik fenomenlerin normatif büyü bozulmuş varoluşumuza ani yıkıcı patlamasını - yeniden yakalamaya çalışıyor.

Orsi, doğaüstü deneyimin gözden kaçan veya ihmal edilen anlarına dair araştırmasını daraltmak için "bol olay" ifadesini önermektedir.<sup>128</sup> Bol miktardaki tarih yazımını kavramsallaştırmada Orsi, yorumlayıcı yorumların çoğunu çözmenin bir yolunu sağlamıştır. kendi projemizde karşılaştığımız ikilemler. Kendi yaklaşımımızı desteklemek için Orsi'nin yorumlayıcı ilkeler kümesinden üçünü seçtik; Şeytanlar Şehri'nin, Orsi'nin "modernist tarih yazımının güvenli kategorileri" olarak alay ettiği şeyin büyük ölçüde üstesinden gelmesini sağlıyorlar.

## 236 Ambrose ve Milan

Antakya, Kudüs ve Milano'daki insanüstü varlık ve güç kültürünün kendi tarih yazım yöntemimiz aracılığıyla algılanması; üstelik bu mekanların her birinde yoğun animasyonlu manevi savaş anları özellikle dikkat çekiyor. Geriye kalan bölümde Orsi'nin Şeytanlar Şehri ve ötesinde sunduğu üç ilkenin rehberliğini tartışacağız.

İlk Orsi'nin "bol olayı" (yani, bizim ruhsal savaş olayımıza benzer ama bununla sınırlı olmamak üzere), "belirli bir zamanda, belirli bir alandaki ilişkilerin inceliklerine odaklanan bir mercek" sunuyor.130 Başka bir deyişle, bir an radikal mevcudiyetin (örneğin, şeytani olana karşı ilahi olanın) mevcut toplumsal ilişkilerin tüm ayrıntılarını aniden yakalayıp derinden güçlendirmesi; daha sonra böylesine hareketli bir ritüelin sosyal ağları bir arada tutan olumsal unsurları nasıl ortaya çıkardığına bakabiliriz. Bu anlar aynı zamanda ilişkileri parçalayan farklılıkları, zayıflıkları ve kırılğanlıkları da ortaya çıkarır.

İkincisi, Orsi, bereketli bir olayın etkisi altında yer ve zamanın akıcı bir şekilde birbirine aktığını açıklıyor; onun deyişiyle, "deneyimin sıradan seviyeleri ve alanları birbiri içinde çözülür."131 Şeytanlar Şehri, animasyonlu bir olayın (ruhsal savaş veya başka tür bir ritüel eylem) doğrusal zaman anlarını nasıl etkilediğini ele alır. Geçmiş, şimdi ve gelecek nasıl örtüşüyor ve birbirine katlanıyor? Yer ve zaman açısından böylesine bir esneklik, söz konusu ilişkiler üzerinde nasıl bir etki yaratıyor? Kudüslü Cyril'i ve onun kıyamet dünya görüşünü ele aldığımızda bu noktayı derinlemesine araştırdık.

Son olarak, bereketli bir olay zihnin kilidini açabilir ve genişleyen hayal gücünün gücünü açığa çıkarabilir. Orsi'ye göre, "Adanmışlık kültüründe insanlar birbirlerine (iyi ve kötü) daha ulaşılabilir; bedenlerinin, zihinlerinin ve ruhlarının sınırları daha az güvenlidir."132 Bizim amaçlarımız açısından bu belki de Orsi'nin en önemli noktasıdır. Geç antik çağdaki bu tür anların, modernitenin merkezi bir anlayışını, yani benliğin bölünmezliğini ve ayrılığını nasıl sorguladığını düşünmeye devam edin. Benzer şekilde, bir manevi savaş olayı -ve aslında doğrudan hareketli güçleri içeren herhangi bir ritüel olay- geç antik beden bütünlüğünü güçlü bir şekilde sorgular. Kendi kendine yeten, istikrarlı bir kimliğe dair tüm kalıcı duygu, şeytani-ilahi bir karşılaşma karşısında patlar. Bu özellikle John'un Antakya'sı ve Ambrose'un Milano'su için geçerlidir.

Dini, geç antik çağın büyümlü dünya görüşünü ve ilgili animizmleri kapsayacak şekilde araştıran bir bilim adamı bulmakta zorlanıyoruz. Yirmi birinci yüzyılın yerli tercümanları olarak, kendi dünyamızın büyümlü unsurlarına dair yeni yeni gelişen bir farkındalığa rağmen, çoğunlukla dünyevi, büyümlü bozulmuş hayatları yorumlamak ve tartışmak konusunda hâlâ büyük ölçüde rahatız. Bireyselleşmiş, özerk benliklerimizin istikrarlı failliğine aşınayız ve rahatız.

Genel olarak günlerimizi, çevremizdeki ortamın geçirgen maddeselliğimiz yoluyla kendi öznel çekirdeğimize girmesinden veya istila edilmesinden korkarak geçirmiyoruz. Öyleyse algılanan gerçekliği ve somutlaşanı incelemek ve yazmak

Geç antik kentteki şeytanlar ve iblisler hakkında bilgi sahibi olmak pek sezgisel bir uygulama değildir. Hristiyanların geç antik kentteki iblislerle ilgili somutlaşmış deneyimlerini ve Hristiyanların bu tür deneyimlerde geliştirdikleri ritüel eylemlilik ve güç duygusunu göz önünde bulundurarak Şeytanlar Şehri, her şeyden önce, Hristiyanlığın daha derin karmaşıklıklarına yönelik daha kapsamlı bir araştırmaya yönelik bir ilk adım olarak işlev görür. geç antik çağın deneyimsel gerçekliği. Sonuç olarak, tarih yazımı tarzımız süregelen yorumlama zorluklarını yansıtıyor: hem maddi hem de metinsel kanıtların birbirine karışmasını gerektirdiği kadar canlı tasvirlerle ve spekülasyonlara da dayanan bir tarz.



Bu sayfa bilerek boş bırakılmıştır

## kısaltmalar

Bir boğa	Sanat Bülteni
ACW	Eski Hristiyan Yazarlar
AHR	Amerikan Tarihi İncelemesi
AIPHOS	Doğu Felsefesi ve Tarihi ve Köleler Enstitüsü Yıllıkları
AJA	Amerikan Arkeoloji Dergisi
AJS	Amerikan Sosyoloji Dergisi
ANF	İznik Öncesi Babalar
ANRW Aufstieg ve Niedergang der römischen Welt	
AnTard	Antik Tardif
<small>Soru-Cevap</small>	Antropolojik Üç Aylık Bülten
ARelG	Din Arşivi
KÜL	Antik Toplum ve Tarih
ASR	Amerikan Sosyoloji İncelemesi
<small>Ağustos</small>	Augustinianum
AZK	Arbeiten zur Kirchengeschichte
BAH	Bibliothèque arkéologique vehistorique
ÇUBUK	İncil Arkeolojisi İncelemesi
<small>UZAKTA OLMAK</small>	Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome
BHAW	Antik Dünyanın Blackwell Tarihi
BMCR	Bryn Mawr Klasik İnceleme
BSOAS	Doğu ve Afrika Araştırmaları Yüksekokulu Bülteni
BWANT Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament'ten Beiträge zur Wissenschaft	
ByzA	Bizans Avustralya

240 kısaltma

CA	Klasik Antikacılık
CCSL	Corpus Christianorum Serisi Latina
CH	Kilise Tarihi
CP	Klasik Filoloji
CQ	Klasik Üç Aylık
CR	Klasik İnceleme
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
CSECELT	Onsekizinci Yüzyıl İngiliz Edebiyatı ve Th'de Cambridge Çalışmaları
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
CSMLT	Ortaçağ Yaşamında Cambridge Çalışmaları ve
CSSCA	Sosyal ve Kültürel Antropolojide Cambridge Çalışmaları
Canth	Güncel Antropoloji
DACL	Arkeoloji ve Ayinler Sözlüğü
Di	Diyalog
DOP	Dumbarton Oaks Belgeleri
ECF	İlk Kilise Babaları
ETL	Ephemerides Theologicae Lovanienses
FC	Kilise Babaları
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten [drei] Jahrhunderte
GRBS	Yunan, Roma ve Bizans Çalışmaları
HTR	Harvard Teolojik İncelemesi
HTS	Harvard Teolojik Çalışmalar
ICS	Illinois Klasik Çalışmaları
IEJ	İsrail Keşif Dergisi
JAAR	Amerikan Din Akademisi Dergisi
JAC	Jahrbuch für Antike und Christentum
JACSup	Jahrbuch für Antike und Christentum Takviyeleri
JANER	Eski Yakın Doğu Dinleri Dergisi
JCR	Çağdaş Din Dergisi
JECH	Erken Hristiyanlık Tarihi Dergisi
JEC'ler	Erken Hristiyan Araştırmaları Dergisi
YEH	Kilise Tarihi Dergisi
JHG	Tarihi Coğrafya Dergisi
JHSex	Cinsellik Tarihi Dergisi
JHS	Helen Araştırmaları Dergisi
JIH	Disiplinlerarası Tarih Dergisi
JLAntiq	Geç Antik Çağ Dergisi
JMEMS	Ortaçağ ve Erken Modern Araştırmalar Dergisi

JNES	Yakın Doğu Çalışmaları Dergisi
JPICL	Klasik Edebiyatta Joan Palevsky Damgası
JQR	Yahudi Üç Aylık İncelemesi
JR	Din Dergisi
JRA	Roma Arkeolojisi Dergisi
JRASup	Roma Arkeolojisi Ekleri Dergisi
JRS	Roma Araştırmaları Dergisi
JRSMono Roma	Araştırmaları Monografları Dergisi
JSAH	Mimarlık Tarihçileri Derneği Dergisi
JSJ	Pers, Helenistik ve Helenistik Dönemlerde Yahudilik Çalışmaları Dergisi Roma Dönemleri
JSNT	Yeni Ahit Çalışmaları Dergisi
JSNTSup	Yeni Ahit Eki Çalışma Dergisi Seri
JSP	Pseudepigrapha Çalışmaları Dergisi
JSPSup	Pseudepigrapha Takviyelerinin Çalışması Dergisi
OTS	İlahiyat Araştırmaları Dergisi
<small>düyük maliyetli</small>	Hristiyan Klasikleri Kütüphanesi
LCL	Loeb Klasik Kütüphanesi
LNSAS	Antik Toplumda Leicester-Nottingham Çalışmaları
Kasım ayı	Novum Testamentum'a Takviyeler
NPNF1	İznik ve İznik Sonrası Babalar Kütüphanesi'ni seçin, Seri 1
NPNF2	İznik ve İznik Sonrası Babaların Seçilmiş Kitaplığı, Seri 2
NRSV	Gözden Geçirilmiş Yeni Standart Versiyon (İncil)
NTS	Yeni Ahit Çalışmaları
OKA	Doğu Christiana Analecta
OCM	Oxford Klasik Monografları
OECS	Oxford Erken Hristiyan Çalışmaları
OECT	Oxford Erken Hristiyan Metinleri
PG	Patrologia Graeca (= Patrologiae Cursus Completus, Graeca Serisi, ed. J.-P. Migne, 1857–86)
PL	Patrologia Latina (= Patrologiae Cursus Completus, Latina Serisi, ed. J.-P. Migne, 1844–64)
PMS	Patristik Monograf Serisi
puan	Patristische Texte und Studien
RAC	Antike ve Christentum için Reallexicon
REAğustos	Revue des études augustiniennes
REByz	Revue des études bizanslar
RGRW	Greko-Romen Dünyasında Dinler
RHR	Dinler Tarihi Revue'su

242 kısaltma

DEA	Amerika kıtasında din
RIASA	Rivista dell'Istituto Nazionale di Archaeologia ve Storia dell'Arte
RivAC	Rivista di arkeologia cristiana
RRP	Din der römischen Provinzen
RSLR	Hikaye ve Dini Mektupların Rivista'sı
RTSR	Din Çalışmalarında Düşünce ve Teori
SBFCMa	Studium Biblicum Franciscanum, Collectio Maior
SBL	İncil Edebiyatı Topluluğu
SBLSP	İncil Edebiyatı Derneği Seminer Bildirileri
SBLTT	İncil Edebiyatı Metinleri ve Çevirileri Derneği
SBS	Stuttgarter Bibelstuen
SC	Kaynaklar
SCA	Hristiyan Antik Çağ Çalışmaları
Scr Hier	Scripta Hierosolymitana
SGKA	Geschichte ve Altertums Kùltürü Çalışmaları
SHR	Dinler Tarihi Çalışmaları (Numen'e ek)
SJLA	Geç Antik Çağda Yahudilik Çalışmaları
SNTSMS	Yeni Ahit Çalışmaları Derneği Monografi Serisi
<small>BU YÜZDE</small>	Semboller Osloenses
SHM	Tıbbın Sosyal Tarihi
<small>Spekifikation</small>	Spekulum
SRC	Din ve Kùltür Çalışmaları
StPatr	Studia Patristica
StPB	Studia İncil Sonrası
SubByzLOI	Byzantina Subsidia: Yenilenen Lucis
SubsHag	Subsidia Hagiographica (Société des Bollandistes)
SVF	Stoicorum Veterum Fragmenta, ed. Hans Friedrich August von Arnim, 1903–24)
<small>Sartlar ve Kapsaklar</small>	Metinler ve Çalışmalar: İncil ve Patristik Katkıları
	Edebiyat
TAPA	Amerikan Filoloji Derneği'nin İşlemleri
	Filoloji Derneği]
TCH	Klasik Mirasın Dönüşümü
TRW	Roma Dünyasının Dönüşümü
TS	Teolojik Çalışmalar
TSAJ	Texte und Studien zum antiken Judentum
Ortaçağ ve Erken Modern Yahudilikte	TSMEMJ Metinleri ve Çalışmaları
TTH	Tarihçiler için Çeviri Metinler
salı	Texte ve Untersuchungen
VC	Vigiliae Christianae

VCSup	Vigiliae Christianae Takvıyeleri
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Ahit
ZAK	Zeitschrift für Antikes Christentum/Journal of Ancient Hıristıyanlık
ZPE	Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik

Bu sayfa bilerek boş bırakılmıştır

## notlar

## GİRİŞ

Bu kitap boyunca, orijinal Yunanca veya Latincenin daimon ve daimones olarak çevrilmesi yerine iblis ve iblisler terimlerini kullanıyorum. Bu seçimi tutarlılık adına yaptım. Bu seçimi aynı zamanda öncelikle Hristiyan şeytanbilimsel ve dolayısıyla düalist bir bağlamda çalışıyor olmamız nedeniyle yaptım. Hristiyan olmayan bağlamda, bir iblisin ahlaki ölçekteki yeri büyük ölçüde ritüel uygulayıcısıyla olan ilişkisine bağlıdır: örneğin, bir kişi korunmak için (hayırsever) bir iblisin yardımını isteyebilir ya da bir kişi bunu yapmaya kalkışabilir. (kötü niyetli) bir daimon'u başka bir kişiden kovmak. Kısacası, Greko-Romen ritüel uygulama ve inanç dünyasında daimon terimi ve ilgili terimler (örneğin, pneuma) için daha geniş bir olası anlam aralığı vardır. Ancak bu kitap, dini liderlerin kentsel ortamı Hristiyanlaştırmak ve şeytanlaştırmak için daimonları (ve ilgili doğaüstü varlıkları) kullanmasını ele alıyor. Bu bağlamda, iblisler ve benzerleri sürekli olarak "şeytanlaştırılıyor" veya canavarca bir öteki olarak marjinalleştiriliyor. Anlamsal açıdan tam anlamıyla tatmin edici bir çözüm bulmak neredeyse imkansızdır. İblis/iblis kelimeleri pek mükemmel değildir; yine de Hristiyan yazarların kastettiği anlamı yakalamaya çalışmak için bu terimleri tutarlı bir şekilde kullanacağız.

1. John Chrysostom, In sanctum Julianum şehitem 2 (PG 50.665–76) (bundan böyle Temmuz); (İngilizce çevirisi) Wendy Mayer, çev., "Şehit Julian Üzerine Bir Vaaz", "Let Us Die Th at We May Live" içinde: Küçük Asya, Filistin ve Suriye'den Hristiyan Şehitleri Üzerine Yunan Vaazları, c. 350–c. MS 450, çev. Johan Leemans, Wendy Mayer, Pauline Allen ve Boudewijn Dehandschutter (London and New York: Routledge, 2003), 126–40, 132–33'ten alıntı.

2. John Chrysostom, 4 Temmuz (PG 50.667); (İngilizce çeviri) Mayer, "A Homily on Julian", 138. Mayer'in açıkladığı gibi (159 n. 36) "Gösteri töreni" vaftize katılmak anlamına gelir; iddia ediyorum ki John, Hristiyanlara anti-şeytani güçler bahsettiği kutsal bir eylemdir. apotropaik ritüel gücü. Bu durumda, şehit emanetlerinin şeytan çıkarma gücüyle yoğunlaşan kutsal, karizmatik kimliği anlatıyor.



3. Hristiyanlar geç antik çağda Stoacı temellere dayanan bir demonolojiyi kavramsallaştıran ilk ve kesinlikle tek dini veya kültürel grup değildir; bkz. Keimpe Algra, "Stoics on Souls and Demons: Reconstructing Stoic Demonology", *Body and Soul in Ancient Philosophy*, ed. Dorothea Frede ve Burkhard Reis (Berlin: de Gruyter, 2009), 359–

87; ayrıca *Demons and the Devil in Ancient and Medieval Christian*'da da mevcuttur, ed. Nienke Vos ve Willemien Otten, *VCSup 108* (Leiden: Brill, 2011), 71–96.

4. John Chrysostom, 5 Temmuz; Mayer, "Julian Üzerine Bir Vaaz", 138.

5. "Şeytanlaşma" terimini Hristiyan bağlamında doğrudan Birgit Meyer'in *Translating the Devil: Religion and Modernity Among the Ewe in Gana* (Trenton, NJ: Africa World Press, 1999) adlı çalışmasından alıyorum. Ayrıca bkz. Birgit Meyer, "Senkretizmin Ötesinde: Afrika'da Protestanlığın Appropriation'ında Çeviri ve Şeytanlaştırma", *Senkretizm/Anti-senkretizm: Dini Sentez Politikası*, ed. Charles Stewart ve Rosalind Shaw (Londra ve New York: Routledge, 1994), 45–68; ve Birgit Meyer, "Modernlik ve Büyü: Popüler Afrika Hristiyanlığında Şeytanın İmajı", *Conversion to Modernities: The Globalization of Christian*, ed. Peter van der Veer (Londra ve New York: Routledge, 1996), 199–230.

6. Burada Jonathan Z. Smith'in önemli makalesi aklımda: "Helenistik ve Roma Antik Döneminde Şeytani Güçlerin Yorumlanmasına Doğru", *ANRW 2.16.1* (1978): 425–39, özellikle. 429, burada şeytani olandan "ilişkisel veya etiketleyici bir terim" olarak bahsediyor. Jonathan Z. Smith'in erken dönem Hristiyan şeytan çıkarma uygulamalarına ilişkin çalışmalarında şeytani teorileştirmesinin basit örnekleri için bkz. Elizabeth A. Leeper, "From Alexandria to Rome: The Valentinian Connection to the Incorporation of Exorcism as a Prebaptismal Rite," *VC 44.1* (1990): 6–24; ayrıca Elizabeth A. Leeper, "Erken Hristiyanlıkta Şeytan Çıkarmanın Rolü," *StPatr 26* (1993): 59–62. Smith'in "şeytani" kategorisi, Eric Sorensen'in *New Testament ve Early Christian'da Sahip Olma ve Şeytan Çıkarma*, *WUNT 2.157* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002), 12; Sorensen, erken Hristiyan şeytan çıkarma çalışmalarına nihai olarak soykütüsel bir yaklaşımla "şeytani" kategorisini kullanıyor. O (1-17) aynı zamanda şeytan çıkarma inançları ve uygulamalarının yanı sıra şeytan bilimi ve ele geçirilme kavramları ile bu kategorilerin nasıl işlendiğine dair kültürel ve tarihsel olarak olumsal ve yerel bağlamı vurgulayan kültürel antropolojik yaklaşımın doğasında olan değeri de vurgulamaktadır. şeytan çıkarma eyleminin fiili icrasında toplumsal bilgiyi ve potansiyel davranış kalıplarını yapılandırır. Ayrıca bakınız, örneğin, Erika Bourguignon, *Possession, Chandler & Sharp Series in Cross-Cultural Themes* (San Francisco: Chandler & Sharp, 1976), 79. Bu yaklaşımdaki popüler bir yol, yerel (ve/veya tarihsel) unsurların dikkate alınmasıdır. ) hastalık ve sağlık kategorilerinin yanı sıra saflık ve kirlilik kategorileri de vardır; bunlar aynı zamanda şeytan çıkarma olayında telkin edici ve sosyalleştirici yapılar olarak da hizmet eder. Böyle bir yaklaşım, Yeni Ahit'teki iyileştirme mucizeleri ve şeytan çıkarma işlemleri ile erken Hristiyan materyalleri arasındaki ilişkiyi ele alan bilim adamları için özel bir çekiciliğe sahipti: örneğin, John J. Pilch, *Healing in the New Testament: Insights from Medical and Akdeniz Antropolojisi* (Minneapolis: Augsburg Kalesi, 2000). Sorensen, metodolojinin (antropoloji) hakim olduğu ve çalışma nesnesinin (bu durumda Yeni Ahit'in) ikincil bir ilgi olduğu bilime kurnazca bağlı kalıyor. Bu çalışmaların bir kısmı gericidir, öyle ki, zaman zaman bilimin bütünlüğü, bir günah çıkarma akımı ve Tarihsel İsa gündemine olan kazanılmış bir çıkar nedeniyle şeffaf bir şekilde tehlikeye atılmaktadır. Bu nedenle, örneğin, İsa'nın şeytan çıkarma işlemlerinin büyü ve büyü kategorileriyle ilişkisine bakıldığında pek de şaşırtıcı değildir.

Bir mucize olarak Sorensen, Howard Clark Kee'nin, *Medicine, Mir-acle and Magic in New Testament Times*, SNTSMS 55 (Cambridge: Cambridge University Press, 1986) adlı bilimsel çalışmasını bütünüyle ihmal ediyor.

7. Stratejik bir amaç için Konstantin döneminden hemen sonraki ilk birkaç nesilde şeytanlaştırma ve dolayısıyla kentsel Hıristiyanlaştırmadaki ritüel uygulamalara odaklanmayı seçtim: "Konstantin devriminin" maddi kentsel Hıristiyanlık üzerindeki etkisini belirlemek, özellikle karizmatik din biliminin yoğunlaşması olmasa bile devam etmesi konusunda. Konstantin devrimi ve kalıcı karizmatik din bilimi ile ilgili olarak bkz. Claudia Rapp, *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, TCH 37 (Berkeley: University of California Press, 2005), 6-16 .

8. Kaynakça oldukça geniştir; Aşağıda, antik Akdeniz büyüü konusunda gerçekleştirilen bir dizi disiplinler arası konferansı temsil eden, toplu makalelerden oluşan önemli ciltlerden oluşan küçük bir koleksiyon sunuyorum. Bkz. Peter Schäfer ve Hans G. Kippenburg, eds., *Envisioning Magic: A Princeton Semineri ve Sempozyumu*, SHR 75 (Leiden: Brill, 1997); Marvin Meyer ve Paul Mirecki, editörler, *Ancient Magic and Ritual Power*, RGRW 129 (1995; repr., Leiden: Brill, 2001); Paul Mirecki ve Marvin Meyer, eds., *Magic and Ritual in the Ancient World*, RGRW 141 (Leiden: Brill, 2002), özellikle. David Frank-furter'ın katkısı, "Antik Çağda ve Ötesinde Ritüel Uzmanlığın Dinamikleri: 'Sihirbazlar'ın Yeni Bir Taksonomisine Doğru"

159-78; David R. Jordan, Hugo Montgomery ve Einar Th omassen, eds., *Antik Sihrin Dünyası: Atina'daki Norveç Enstitüsü'ndeki Birinci Uluslararası Samson Eitrem Semineri'nden Makaleler*, 4-8 Mayıs 1997, *Norveç Enstitüsü'nden Makaleler Atina 4* (Bergen: Atina'daki Norveç Enstitüsü, 1999); ve Leda Ciruolo ve Jonathan Seidel, editörler, *Magic and Divination in the Ancient World*, *Ancient Magic and Divination 2* (Leiden: Brill/Styx, 2002).

9. Susan Ashbrook Harvey, *Scenting Salvation: Antik Hıristiyanlık ve Koku Hayal Gücü*, TCH 42/JPICL (Berkeley: University of California Press, 2006); Patricia Cox Miller, *The Corporal Imagination: Signification the Holy in Late Ancient Christian*, *Kehanetler: Rereading Late Antique Religion* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009), özellikle. 3-17.

10. David Brakke, *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006); Gregory A. Smith, "Şeytan Nasıldır?" *J ECS* 16.4 (2008): 479-512.

11. Bkz. 6 yukarıda.

12. "Lithomania" terimi için bkz. Palladius, *De vita s. Joannis Chrysostomi* 6. Ayrıca bkz. Peter Brown, "Geç Antik Çağda Sanat ve Toplum," Kurt Weitzmann, ed., *Age of Spiritual-ity: A Symposium* (New York: Metropolitan Museum of Art, Princeton University Press ile birlikte, 1980) ), 17-27, özellikle. 20.

13. Konstantin kilise binasına genel bir bakış için bkz. Richard Krautheimer, *Early Christian and Bizans Mimarisi*, rev. Richard Krautheimer ve Slobodan Ćurčić, 4. baskı, *Pelican History of Art* (New York: Penguin, 1986), 39-93; ayrıca Richard Krautheimer, *Th ree Christian Capitals: Topography and Politics*, *Una's Lectures 4* (Berkeley: University of California Press, 1983).

14. Bölüm. 37; bkz., örneğin, Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, ed. David Womersley, *Penguin Classics* (Londra: Penguin, 1996), 2:427-28. Gibbon'un daha sonraki tarih yazımında (hem geç antik dönem bilimi hem de

gerileme/düşme yorumuna yakın zamanda geri dönüş — Gibbon ve onun tarih yazımı mirası başlı başına bir inceleme konusu haline geldi: örneğin, GW Bowersock, John Clive ve Stephen R. Graubard, editörler, "Edward Gibbon and the Decline and Fall of the Roman Empire" özel sayısı, *Daedalus* 105.3 (yaz 1976), bu da aynı editör ve başlıkla ayrı olarak yayımlandı (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1977); bkz. Peter Brown, Owen Chadwick, Peter Burke ve Arnaldo Momigliano'nun katkıları.

Ayrıca bkz. GW Bowersock, *From Gibbon to Auden: Essays on the Classical Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 2009), "Gibbon's Historical Imagination"ı içerir, 3–19, *The American Scholar* 57.1'den (1988) yeniden basılmıştır: 33–47.

15. Bölüm. 37; Gibbon, *Düşüş ve Düşüş*, 2:425.

16. Entelektüel bağlamda Gibbon'un manastır Hristiyanlığı versiyonunun yanı sıra Konstantin'deki değişikliklerle ilişkili Hristiyanlık hakkında bir tartışma için örneğin bkz. JGA

Pocock, *Barbarlık ve Din*, cilt. 3, *The First Decline and Fall*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), özellikle 489–500. Ayrıca bkz. Karen O'Brien, *Aydınlanma Anlatıları: Voltaire'den Gibbon'a Kozmopolit Tarih*, CSECELT 34 (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

17. Gibbon'un gerileme anlatısı, antik ve geç Roma araştırmalarında kent çalışmalarına yönelik daha sonraki pozitivist tarihsel yaklaşım için bir temel sağlar: örneğin, MI Rostovtzeff *Roma İmparatorluğunun Sosyal ve Ekonomik Tarihi* (Oxford: Clarendon 1926); AHM Jones, *İskender'den Jüstinyen'e Yunan Şehri* (Oxford: Clarendon Press, 1940); çok daha eski ve temel nitelikteki Numa Denis Fustel de Coulanges, *La cité antik: Étude sur le kulte, le droit, les Institutions de la Grèce et de Rome*, 26. baskı ile karşılaştırın. (repr., Paris: Hachette, 1920), kentteki dini kültlere odaklanan; Fustel de Coulanges olarak tercüme edilmiştir, *Antik Kent: Yunanistan ve Roma'nın Dinleri, Kanunları ve Kurumları Üzerine Bir Araştırma*, çev. Willard Small (Boston: Lee ve Shepard, 1874). Ayrıca bkz. Arnaldo Momigliano, *Antik ve Modern Tarih Yazımında Denemeler*'de "Antik Fustel de Coulanges Şehri"

(1977; repr., Chicago: University of Chicago Press, 2012), 325–43; ilk olarak "La città antica di Fustel de Coulanges" olarak yayınlandı, *Rivista storica italiana* 82 (1970): 81–90.

18. Örneğin, özellikle Rostovtzeff, dışarıdan gelen dini etkinin sivil bütünlüğü zayıflattığını ileri sürmüştür. Bu dış etkiler arasında Hristiyanlığın farklı biçimlerinin yanı sıra Maniheizm, Yahudilik ve yozlaştırıcı dindarlığın diğer Oryantalleştirici biçimlerini de dahil eder; Dura-Europos'taki çalışmaları kesinlikle görüşlerini şekillendirdi.

19. En önemlisi, örneğin, AA Barb, "Sihirli Sanatların Hayatta Kalması", *The Conflict Among the Paganism and Christian in the Fourth Century*, ed. Arnaldo Momigliano, *Oxford-Warburg Çalışmaları* (Oxford: Clarendon Press, 1963), 100–125.

20. Büyülü düşünceye ve batıl inanca karşı yersiz önyargının göze çarpan bir örneği için bkz. Barb, "The Survival of Magic Arts." Ayrıca bkz. Ramsay MacMullen, *Enemies of the Roman Order: Treason, Unrest, and Alienation in the Empire* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1966), aşırı büyü ve büyücülük uygulamalarını imparatorluğun gerilemesinin bir göstergesi olarak tanımlıyor; bkz. HJ Magoulias, "MS Altıncı ve Yedinci Yüzyıllarda Sihir Tarihi İçin Veri Kaynağı Olarak Bizans Azizlerinin Yaşamları: Büyücülük, Kalıntılar ve İkonlar", *Byzantion* 37 (1967): 228–69. Rasyonalitenin ölümü (entelektüalizm, bilim, felsefe) ve irrasyonelliğin yükselişi kavramı için bkz. Gilbert Murray, *Five Stages of Greek Religion: Studies Based on a Course of Lectures Delivered Nisan 1912*, Columbia Üniversitesi'nde, 2. baskı. (New York: Columbia University Press, 1930), kim şunu savunuyor:

Yunan felsefesinin MÖ 3. yüzyıldan gizem dinlerine kadar olan gerileyişini anlatıyor ve "Sinirlerin Yetersizliği" başlıklı bölümde Hıristiyanlığı son düşünüş, diğer bir deyişle Yunan akılcılığının ve ideolojisinin doruklarından bir düşünüş olarak tanımlıyor. hümanizmden dini inancın mantıksızlığına. Ayrıca bkz. André-Jean Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, cilt 1, *L'astrologie et les sciences occultes* (Paris: Gabalda, 1944) ve *Les moines d'Orient*'i, cilt 1, *Culture ou sainteté: Introduction au monachisme oriental* (Paris: Cerf, 1961), dinlerin çöküşünü anlatırken Gilbert Murray'ın "cesaret başarısızlığı"ndan alıntı yapıyor (21). Ayrıca bkz. ER Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Sather Classical Lectures 25 (Berkeley: University of California Press, 1951); ve ER Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Marcus Aurelius'tan Constantine'e Dini Deneyimin Bazı Yönleri*, Wiles Lectures, Queens Üniversitesi, Belfast (1963) (Cambridge: Cambridge University Press, 1965).

21. Erken imparatorluk döneminden geç Roma İmparatorluğu'na kadar bu tarihi dönemi genelleyen oldukça iyi bilinen, kapsamlı bir ifade için bkz. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, 2-7, geç Roma dünyasını yetersiz olarak nitelendiriyor. Nüfusun barbar istilasına ilişkin ortak korkuları ve kişinin ebedi ruhunun durumuyla ilgili endişelerinin yarattığı yaygın bir duygu olan "endişe çağına" işaret ediyor. Aşağıdaki birkaç başlık gerileme/düşme perspektifinin ne kadar yaygın olduğunu göstermektedir: örneğin, JB Bury, *History of the Later Roman Empire from the Death of Theodosius I to the Death of Justinianus, 395 to 565*, 2. baskı, 2 cilt. . (1958; repr., Mineola, NY: Dover, 2011), ilk olarak 1923'te yayımlanmıştır (Londra: Macmillan); Ernest Stein, *De l'état romain à l'état byzantine (284-476)*, cilt. *Histoire du Bas-Empire'in 1'i*, Fransızca ed. Jean-Rémy Palanque (Paris: Desclée de Brouwer, 1959); Ernest Stein, *De la disparition de l'empire de Occident à la mort de Justinien (476-565)*, cilt. *Histoire du Bas-Empire'in 2'si*, Fransızca ed. Jean-Rémy Palanque (Paris: Desclée de Brouwer, 1949); AHM Jones, *Daha Sonra Roma İmparatorluğu (284-602): Sosyal, Ekonomik ve İdari Bir Araştırma*, 2 cilt. (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1964); Alexander Demandt, *Die Spätantike: Römische Geschichte von Diocletian bis Justinianus, 284-565 n. Chr.*, *Handbuch der Altertumswissenschaft* 3:6 (1989; repr., Münih: Beck, 2007).

22. Yakın zamanda yayınlanan bir dizi yayın Gibbon'un düşünüş ve düşünüş sözcüklerini yeniden ele aldı. James J. O'Donnell'in (Peter Heather ve Bryan Ward-Perkins hakkındaki BMCR 2005.07.69 incelemesinde) "Geç Antik Çağ Çalışmalarında Karşı Reformasyon" (<http://bmcr.brynmawr.edu/2005>) olarak tanımladığı şeyi oluşturur. /2005-07-69.html): Peter Heather, *Roma İmparatorluğunun Çöküşü: Roma ve Barbarların Yeni Tarihi* (Oxford: Oxford University Press, 2005); Bryan Ward-Perkins, *Roma'nın Düşüşü ve Medeniyetin Sonu* (Oxford: Oxford University Press, 2005); Averil Cameron, Bryan Ward-Perkins ve Michael Whitby, eds., *The Cambridge Ancient History*, cilt. 14, *Geç Antik Çağ: İmparatorluk ve Halefler, MS 425-600*, 2. baskı. (Cambridge: Cambridge University Press, 2001); Stephen Mitchell, *A History of the Later Roman Empire, AD 284-641: The Transformation of the Ancient World*, 2. baskı, BHAW (Oxford, Birlleşik Krallık ve Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2007).

23. Peter Brown, "Büyüçülük, Şeytanlar ve Hıristiyanlığın Geç Antik Çağ'dan Orta Çağ'a Yükselişi", *Cadılık İtirafı ve Suçlamaları*, ed. Mary Douglas, *Sosyal Antropologlar Derneği Monografı 9* (New York: Tavistock, 1970), 17-45, alıntı 19; italikler benim. Kendini Gibboncu bir tutuma adanmış olan Barb, "The Sur-vival of Magic Arts", 105-6'daki oldukça farklı yaklaşımı ve dili karşılaştırın. Ayrıca özellikle bkz. Peter Brown, "Geç Antik Çağ'da Kutsal Adanın Yükselişi ve İşlevi," *JRS* 61 (1971): 80-101; ayrıca Peter Brown, *The Making of Late Antiquity*, The Carl Newell Jackson Dersleri

(1976) (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978); ve Peter Brown, *The World of Late Antiquity, AD 150–750* (1971; repr., New York: Norton, 1989), 55, 100–104. Brown, iblisleri genellikle kutsal adamın ortalama Hristiyanı koruma yeteneğiyle bağlantılı olarak tartışıyor. 2000'li yılların başında ve özellikle Brown'ın "Geç Antik Çağda Kutsal Adamın Yükselişi ve İşlevi" kitabının otuzuncu yıldönümüne atıfta bulunarak bir dizi makale, yayınlanmış sempozyum ve dergilerde özel ciltler yayımlandı: örneğin, JHWG Liebe-schuetz, "Geç Antik Çağın Doğuşu," *AnTard* 12 (2004): 253–61; Carole Straw ve Richard Lim, ed., *Önümüzde Geçmiş: Geç Antik Çağ Tarih Yazımlarının Mücadelesi* (Turnhout: Brepols, 2004); ve Polymnia Athanassiadi, "Antiquité tardive: Construction et décon-struction d'un modèle historiographique," *AnTard* 14 (2006): 311–24. Özellikle ilgi çekici olan, "SO Tartışması: Geç Antik Dönemin Yeniden Ziyareti Dünyası" özel sayısı, *SO* 72.1 (1997): Peter Brown'un geç antik dönem bilimi bağlamında kendi çalışmasını özetleyen değerlendirmesinin ardından, bazı bilim insanları bu konuya katılmıştır. Geç antik dönem perspektifinin başarılarının yanı sıra gerileme/düşme analitik merceğinin kurtarılması ve yeniden düzenlenmesinin potansiyel avantajlarının tartışıldığı ve geç antik dönem tarihçiliği perspektifinin ağır basması ışığında bunun kullanıma olasılığı konusunda spekülasyonların yapıldığı gevşek bir işbirliğine dayalı söylemde. Diğer akademisyenler GW Bowersock, Averil Cameron, Elizabeth A. Clark, Albrecht Dihle, Garth Fowden, Peter Heather, Philip Rousseau, Aline Rousselle, Hjalmar Torp ve Ian Wood'dur.

24. Brown, "Büyücülük, Şeytanlar ve Hristiyanlığın Yükselişi", 20.

25. Brown, "The Rise and Function of the Holy Man" 91. Brown, *Society and the Holy in Late Antiquity* (1982; repr., Berkeley: University of California Press) adlı eserinde "karizmatik ombudsman" ifadesine geri dönüyor. , 1989), 182, burada kutsalın değişen tezahürüne ilişkin tartışmasında kesinlikle büyüü bir dünyaya dair çok daha cömert bir görüş sunuyor. Brown'un zarif bir şekilde ele aldığı kentsel alanda kutsal/ilahi olanın tezahürlerini konumlandırmak söz konusu değil. Kentsel kamusal alanda kutsal olmayan/şeytani olana karşı aktif olarak mücadele eden güçlü ritüel ajanlardan bahsederken sorun hala devam etmektedir. Diğerleri, Gibbon'un gerileme perspektifini eleştirmek için kutsal adamı görevlendirme konusunda Brown'ın yolunu izledi; örneğin antropolog RL Stirrat, kutsal adam modelini Peter Brown'un çalışmasına borçludur: "Kutsal Modeller," *Man*, ns 19.2 (1984): 199–215, özellikle. 211–14; RL Stirrat, *Sömürge Sonrası Ortamda Güç ve Dindarlık: Çağdaş Sri Lanka'da Sinhala Katolikleri*, CSSCA 87 (Cambridge: Cambridge University Press, 1992). Ayrıca bkz. Robert Bonfil, *History and Folklore in a Medieval Jewish Chronicle: The Family Chronicle of Ahima'az ben Paltiel*, *Studies in Jewish History and Culture* 22 (Leiden: Brill, 2009), 35–36, Peter'a daha çok katılan Brown'ın "Geç Antik Çağda Örnek Olarak Aziz", *Temsiliyetler* 2 (1983): 1–25, özellikle. 9, bir azizi "karizmatik bir kamu denetçisi" olarak değil, taklit edilecek bir ahlak modeli olarak yansıtır. Geç antik Hristiyanlık çalışmaları kapsamında, Brown'dan etkilenen ve aynı zamanda kutsal çileciyi de inceleyen bilim adamlarının sayısını listelemek neredeyse çok zordur; Mısırlı kutsal adamı ritüel güç açısından inceleyen bilim adamlarından biri de David Frankfurter'dir: birçok örnekten biri için bkz. David Frankfurter, "Senkretizm ve Geç Antik Mısır'daki Kutsal Adam," *JESCS* 11.3 (2003) : 339–85.

26. Geç antik kentlerin son kırk yıla yayılan bibliyografyası oldukça genişledi; Yalnızca birkaç örnek sunabilirim: John Curran, *Pagan City and Christian Capital: Rome in the Fourth Century*, OCM (Oxford: Clarendon Press, 2000); Clive Foss, *Antik Çağdan Sonra Efes: Geç Antik Çağ, Bizans ve Türk Şehri* (1979; repr., Cambridge: Cambridge University Press, 2010); Christopher Haas, *Geç Antik Çağda İskenderiye*:

Topografi ve Sosyal Çatışma, ASH (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997); Helmut Koester, ed., Ephesos, Metropolis of Asia: An Interdisipliner Approach to its Archae-ology, Religion, and Culture, HTS 41 (1995; repr., Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004), Christine'in katkılarını içerir Thomas, L. Michael White ve Steven Friesen; ayrıca Charlotte Roueché, Aphrodisias in Late Antiquity: The Late Roman and Bizans Yazıtları, Kenant T. Erim Tarafından Yürütülen Aphrodisias Kazılarında Metinler Dahil, JRSMono 5 (Londra: Society for the Promotion of Roman Studies, 1989). Çok yakın bir zamanda, maddi dönüşümün kentsel çalışmaları nasıl etkilediğini Anna Leone'nin The End of the Pagan City: Religion, Economy, and Urbanism in Late Antique North Africa adlı eserinde görebiliriz.

(Oxford: Oxford University Press, 2013), geç antik Kuzey Afrika'daki çeşitli kentsel ortamlarda dini değişim ve dini dayanıklılık süreçlerini analiz etmek için maddi kalıntıları (metinsel kanıtlarla birlikte) kullanan. Geçtiğimiz birkaç on yılda, düşüş ve düşüş kategorilerini yeniden gözden geçirmek için daha küçük bir aşama sağlayan bir alt alan da ortaya çıktı; Bu tartışmada geç antik/geç Roma kenti sorunu merkezde yer alıyor; bkz. örneğin, Gian Pietro Brogiolo, Nancy Gauthier ve Neil Christie, editörler, Geç Antik Çağ ve Erken Orta Çağ Arasındaki Kasabalar ve Bölgeler, TRW 9 (Leiden: Brill, 2000); JHWG Liebeschuetz, The Decline and Fall of the Roman City (Oxford: Oxford University Press, 2001), özellikle şehir surlarının küçüldüğünü, çürümeye başladığını öne süren arkeolojik kayıtların belirli bir okumasına dayanan gerileme görüşünü sorguluyor. tiyatroların yapılması ve sokaklardaki ızgara sisteminin labirent benzeri bir pazar yeri ağıyla değiştirilmesi; ayrıca JHWG Liebeschuetz, "Antik Kentin Sonu", The City in Late Antiquity, ed. John Rich (Londra ve New York: Routledge, 1992), 1-49; ayrıca John Rich ve Andrew Wallace-Hadrill, eds., City and Country in the Ancient World, LNSAS 2 (London and New York: Routledge, 1991), Yunan döneminden erken Roma dönemine kadar olan dönemi konu alıyor.

27. Geç Antik Çağ'daki son şehir araştırmaları dalgasında, arkeoloji, sosyal bilimler ve kültürel çalışmalar alanlarını birleştirmek ve bu nedenle çoğu zaman bilimlerin egemen olduğu bir alanda maddi kültürü vurgulamak için kasıtlı bir çaba olmuştur. metinsel tanıklar. 26. notta bahsedilen derleme makalelerin çoğu doğrudan eldeki ikileme odaklanıyor: gerileme/düşüş anlatısının ideolojik tuzaklarının farkında olan Gibbon sonrası dönemde kentsel alanın nasıl analiz edileceği. Bu ortak yayınların bir kısmı, bu tartışmanın bir özetinin yanı sıra daha sonra benimsenen ve geliştirilen metodolojilerin bir tanımını içerir: Kasıtlı olarak geç antik bir yaklaşım, hem edebi (metinsel) hem de maddi (arkeolojik) verilerin bir araya getirilmesini içerir. Edebi malzemenin doğasında var olan önyargılara ve aynı zamanda post-Descartesçi modernler olarak yorumcuların kendi gömülü varsayımlarına duyarlı bir analiz. Bu çalışmaların çoğu, "gerileme/düşüş" ve "süreklilik/dönüşüm" şeklindeki iki analitik formül arasında bir denge kurmaya çalışıyor. Bakınız, örneğin, Luke Lavan, ed., Late-Antik Şehircilikte Son Araştırmalar, JRSup 42 (Portsmouth, RI: Journal of Roman Archaeology, 2001); Neil Christie ve ST Loseby, eds., Towns in Transition: Urban Evolution in Late Antiquity and the Early Middle Ages (Aldershot, Birleşik Krallık ve Brookfield, VT: Scolar Press, 1996); Gian Pietro Brogiolo ve Bryan Ward-Perkins, ed., Geç Antik Çağ ile Erken Orta Çağ Arasında Kasabanın Fikri ve İdeali, TRW 4 (Leiden: Brill 1999); John Rich, ed., Geç Antik Çağ'da Şehir, LNSAS 3 (Londra ve New York: Routledge, 1992); Liebeschuetz, Roma Kentinin Gerileyişi ve Çöküşü; Bryan Ward-Perkins, "Şehirler", Cambridge Antik Tarihi, cilt. 13, Geç İmparatorluk, MS 337-425, ed. Averil Cameron ve Peter Garnsey (Cambridge: Cambridge University Press, 1998): 337-410, özellikle. 371-410;

Jean-Michel Spieser, Geç Antik Çağ ve Erken Bizans'ta Kentsel ve Dini Mekanlar, Variorum Toplu Çalışmalar 706 (Farnham, Surrey, Birleşik Krallık ve Burlington, VT: Ashgate, 2001).

28. James O'Donnell'in Linda Jones Hall incelemesinde yaptığı yorum, Roman Berytus: Beyrut in Late Antiquity, BMCR 2.45 (2005) (<http://bmcr.brynmaur.edu/2005/2005-02-45.html>), bu noktaya yakından değiniyor: "Herhangi bir geç antik kentin öyküsünün özü, yirmi yıl boyunca ortalıkta kalabilecek Hristiyan piskoposların egemenliğine yönelik harekettir." Ayrıca bkz. Ray Van Dam, Geç Antik Galya'da Liderlik ve Topluluk (1985; repr., Berkeley: University of California Press, 1992); Philip Rousseau, Basil of Caesarea, TCH 20 (Berkeley: University of California Press, 1994); William E. Klingshirn, Arles'lı Caesarius: Geç Antik Galya'da Bir Hristiyan Topluluğunun Oluşumu, CSMLT, 4. seri. 22 (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

29. Clifford Ando, "Gerileme, Düşüş ve Dönüşüm," JLAnt 1.1 (2008): 31–60, alıntı 49.

30. Rapp, Holy Bishops, 6–16, geç antik dönem kentsel piskoposluk otoritesinin yorumlanmasında sekülerleşme eğilimlerine ilişkin ikna edici bir argüman ortaya koyuyor. Kutsal Piskoposlar'daki bibliyografya çok değerlidir ve beni aşağıdaki notlarda yer alan referansların çoğuna yönlendirmiştir.

31. Rapp, Kutsal Piskoposlar, 13.

32. Max Weber, Karizma ve Kurumsal Yapılanma Üzerine Max Weber: Seçilmiş Makaleler, ed. SN Eisenstadt (Chicago: University of Chicago Press, 1968), 48.

33. Peter Brown, Authority and the Sacred: Aspects of the Christianification of the Roman World (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 122–23.

34. Bu anakronik ısrar, ritüel eylemin indirgeyici bir anlayışına yol açar ve bu aynı zamanda ritüel eyleme dair sembolik bir görüş de üretir. Bkz. Henry Ansgar Kelly, The Devil at Baptism: Ritual, Theology, and Drama (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1985), 145; Hugh Riley, Hristiyan İnişiyasyonu: Kudüslü Cyril, John Chrysostom, Mopsuestia'lı Theodore ve Milanlı Ambrose'un Mistik Yazılarında Vaftiz Ayininin Yorumlanması Üzerine Karşılaştırmalı Bir Çalışma, SCA 17 (Washington, DC: Amerika Katolik Üniversitesi Yayınları), 1974, 195, Hristiyan vaftizinde "pagan arınma ayinlerinin soluk yankısı" (195) olduğunu kabul ettiği şeyi açıklamaya çalışan; ve Thomas M. Finn, From Death to Rebirth: Ritual and Conversion in Antiquity (Mahwah, NJ: Paulist Press, 1997), 34–35, dördüncü yüzyıldaki vaftiz ve şeytan çıkarmanın bu konudaki rolüne dair sosyolojik bir okuma sunuyor. Dönüştürme işlemi.

Arnold Van Gennep ve Victor Turner'ın ritüel süreç tartışmalarının belli belirsiz ana hatları, Finn'in bu uzun süren ritüel dönüşüm sürecine ilişkin psikolojik değerlendirmesinde görülebilir.

35. Örneğin: Simon Sırasında, Modern Enchantments: Seküler Büyünün Kültürel Gücü (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002); Joshua Landy ve Michael Saler, editörler, The Re-enchantment of the World: Secular Magic in a Rational Age (Stanford, CA: Stanford University Press, 2009); Michael Saler, Sanki: Modern Büyü ve Sanal Gerçekliğin Edebi Tarih Öncesi (Oxford: Oxford University Press, 2012).

36. Max Weber, "Meslek Olarak Bilim," Max Weber'den: Sosyolojide Denemeler, ed. ve trans. HH Gerth ve C. Wright Mills (New York: Oxford University Press, 1946), 129–56.

37. Age., 139.

38. Randall Styers, Büyü Yapmak: Modern Dünyada Din, Büyü ve Bilim, RTSR (Oxford: Oxford University Press, 2004), 13. Gelişimine ilişkin bir tartışma için

Weber'in düşüncesindeki Entzauberung ve erken dönem modern büyücülük karşıtı metinlerin incelenmesindeki etkisi, bkz. Michael D. Bailey, "The Disenchantment of Magic: Spells, Charms, and Superstition in Early European Witchcraft Literature," AHR 111.2 (2006): 383-404, özellikle 383-84; ayrıca Max Weber, Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhı, çev. Talcott Parsons (1930; repr., London and New York: Routledge, 2001), 61 (ilk olarak 1905'te Almanca olarak yayınlanmıştır).

39. Örneğin, Keith Thomas'ın önemli eseri, Religion and the Decline of Magic (New York: Scribner's Sons, 1971); Thomas'ın majikal düşüğe yönelik indirgemeci yaklaşımının eleştirel bir incelemesi için bkz. Hildred Geertz, "An Anthropology of Religion and Magic, I"

JIH 6.1 (1975): 71-89. Kutsallık karşıtı retoriğin arka planı için bkz. Carlos M.

N. Eire, Putlara Karşı Savaş: Erasmus'tan Calvin'e İbadet Reformu (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 54-104, 197-233. Reformasyon'un etkisine dair bu algıya ikna edici bir meydan okuma, büyü'nün bozulmasına ilişkin geleneksel görüşlere karşı çıkan ve ayinsel uygulamalarda reform yapma arzusunu çok daha erken bir döneme yerleştiren Bailey'nin "Sihrin Çözülmesi" adlı eserinde bulunur. Robert W. Scribner'in kutsallık karşıtı retorik ve büyü bozma söylemi hakkındaki tartışması da aynı derecede ilgi çekici ve alakalıdır: "Reformasyon, Popüler Büyü ve 'Dünyanın Büyüsünün Çözülmesi'"

JIH 23.3

(1993): 475-94.

40. Batı modernitesinin paralel gelişimini yaratan bir etken olarak bilimsel gelişmelerin bir tartışması için bkz. Thomas S. Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions, 2. baskı, Foundations of the Unity of Science 2.2 (Chicago: University of Chicago, 1970), bu gelişmenin başlangıcını antik Yunanistan'da konumlandırıyor ve ilerlemeyi istikrarlı bir yörüngede on yedinci yüzyıl Avrupa'sındaki daha önemli ilerlemelere kadar izliyor. Ayrıca bkz. Richard S. Westfall, Science and Religion in Seventeenth-Century England, Yale Historical Publications, Miscellany 67 (New Haven: Yale University Press, 1958).

41. Bu değişime ilişkin bir tartışma için bkz. Styers, Making Magic, 44 (Francis Bacon ve Montaigne, Descartes'ın düşüncesinden önce). Margaret J. Osler, İlahi İrade ve Mekanik Felsefe: Yaratılmış Dünyadaki Olasılık ve Gereklik Üzerine Gassendi ve Descartes (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 215-19, Kartezyen düşüncenin Aristoteles karşıtı yönlerini derinlemesine tartışıyor.

42. Thomas Hobbes, Leviathan 4.45, Thomas Hobbes, Leviathan, 1668 Latin Baskısından Seçilmiş Varyantlarla birlikte, ed. giriş ile. ve Edwin Curley'nin notları (Indianapolis, IN: Hackett, 1994), 438, genel olarak iblisleri metaforik bir bakış açısından okumakta ısrar eden bir İncil yorumcusunun çok erken bir örneğidir; okumasını, Tanrı'nın doğal dünyadaki mutlak içkinliğine ilişkin görüşüne dayandırır; hiçbir türden aşağı düzeydeki ruhsal yaşama yer yoktur. Modern özellikli çalışmaları sıklıkla Descartes'ın Protestan iç gözlem kavramsallaştırmasının ilerlemesi için (zihin/beden ayrımında) gerekli kozmolojik düzenlemeyi sağladığına atıfta bulunur; örneğin Charles Taylor, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989).

43. Styers, Büyü Yapmak, 46ff.

44. Michael J. Buckley, At the Origins of Modern Atheism (New Haven, CT: Yale University Press, 1987), 97. Modernitenin giderek artan sekülerleşmesine ilişkin bu doğrusal anlatı, o zamandan bu yana daha fazla çalışmanın bir parçası olarak ciddi eleştirilere maruz kaldı. tarih yapımı ve tarih yazımının genel olarak yeniden değerlendirilmesi. Kışkırtıcı eleştiri örnekleri arasında Stuart Clark, Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe (Oxford: Clarendon Press, 1997);



Roy Porter, "Bilimsel Devrim: Çarktaki Bir Konuşmacı mı?" Tarihte Devrim, ed.

Roy Porter ve Mikuláš Teich (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 290–316, özellikle. 300–304; ve Bruno Latour, Biz Hiç Modern Olmadık, çev. Catherine Porter (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993).

45. Edward Burnett Tylor, İkel Kültür: Mitollerin Gelişimi Üzerine Araştırmalar  
Bilim, Felsefe, Din, Sanat ve Gelenek, 2 cilt. (Londra: John Murray, 1871).

46. Age, 2:124–25. Margaret T. Hodgen'den alıntı, Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1964), 389–90, ayrıca 427 n. 1, Talal Asad, Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christian and Islam (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), 20'de yer almaktadır.

47. Tylor, Primitive Culture, 2:113, ayrıca 2:108.

48. Age, 2:113.

49. EE Evans-Pritchard, Theories of Primitive Religion (Oxford: Clarendon, 1965), 8.

50. Aynı eser.

51. Örneğin Styers, Sihir Yapmak; ayrıca Birgit Meyer ve Peter Pels, editörler, Magic and Modernity: Interfaces of Revelation and Concealment (Stanford, CA: Stanford University Press, 2003) dergisindeki makalelerin çoğu. Ayrıca din araştırmaları ile Batı modernitesinin inşası arasındaki ilişkiyi daha genel olarak kapsayanlar arasında David Chidester, Sav-age Systems: Colonialism and Comparative Religion in Southern Africa, SRC (Charlottesville: University Press of Virginia, 1996); ve Russell T. McCutcheon, Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia (1997; repr., Oxford: Oxford University Press, 2003).

52. Bu kitap boyunca John Chrysostom'un, Cyril of Jerusalem'in ve Milanlı Ambrose'un vaftiz ve kutsal yazılarının tüm çevirileri bana ait olup, aşağıdaki Yunanca ve Latince basımları kullanılarak ve ayrıca aşağıdaki yayınlanmış İngilizce çevirilere başvurularak yapılmıştır. : John Chrysostom için, Cateches ad illuminandos: (Yunanca metin) (Catech. illum. 1–8)

John Chrysostom, Huit catéchèses baptismales inédites, ed. ve trans. giriş ile. ve Antoine Wenger'in notları, SC 50 (Paris: Cerf, 1957) (bundan sonra SC 50 olarak anılacaktır); (Catech. illum. 3, 9–11) Varia graeca sacra, ed. ve trans. Athanasios Papadopoulos-Kerameus, SubByzLOI 6 (St. Petersburg: Kiršbaum, 1909), 154–83 (bundan sonra PK); (Catech. illum. 9 ve 12) PG 49:221–40; (İngilizce çevirisine başvurulmuştur) John Chrysostom, Vaftiz Talimatları, çev. ve açıklama. Paul W. Harkins, ACW 31 (Westminster, MD: Newman Press, 1963) (bundan sonra ACW 31 olarak anılacaktır). Kudüslü Cyril için Catech. İşijim. 1–18: (Yunanca metin) Cyrilli Hierosolymorum archiepiscopi opera quae supersunt omnia, ed. Wilhelm Karl Reischl ve Joseph Rupp, 2 cilt. (1848–60; repr., Hildesheim: Olms, 1967) (bundan sonra R&R olarak anılacaktır); Catéchèses mystagogiques, ed. Auguste Piédagnel, SC 126 (Paris: Cerf, 1966); (başka bir çeviri belirtilmediği sürece, İngilizce çevirilere referansla başvurulmuştur) The Works of St. Cyril of Jerusalem, çev. Leo P. McCauley ve Anthony A. Stephenson, 2 cilt, FC 61, 64 (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1969–70) (bundan sonra FC 61 veya FC 64 olarak anılacaktır). Milanlı Ambrose'un bir dizi dini öğretisi olmasa da, De sacramentis ve De mysteriis adlı eserleri vaftiz ve kutsal içerikle ilgili karşılaştırılabilir bilgiler sağlar: (Latince metin) Ambrose, Des sacraments, Des mystères, Explication du sembole, ed., Fransızca çev., ve Bernard Botte'un notları, SC 25 bis, 2. baskı. (1961; repr., Paris: Cerf, 1980), 156–93 (bundan böyle SC 25); (İngilizce çevirisine başvurulmuştur) Ambrose, Theological and Dogmatic Works, çev. Roy J. Deferrari, FC 44 (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1963), 219–328 (Sacr.), 5–28 (Myst.)

(bundan sonra FC 44 olarak anılacaktır); (Sacr. 1-5'in İngilizce çevirisi) Edward Yarnold, Huşu uyandıran İnişiyasyon Ayinleri: RCIA'nın Kökenleri, 2. baskı. (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1994), 100-149; (Sacr. 6'nın İngilizce çevirisi) Ambrose, The Explanatio Symboli ad Initiantos: A Work of St. Ambrose, ed. ve trans. R. Hugh Connolly, T&S 10 (Cambridge: Cambridge University Press, 1952); (Myst'in İngilizce çevirisi) Boniface Ramsey, Ambrose, ECF (London and New York: Routledge, 1997), 146-60.

53. Dördüncü yüzyıldaki Lenten katkimenliği için bkz. P. de Puniet, "Caté-chuménat," DACL 2.2 (1924-53): 2579-2621; William Telfer, ed., Cyril of Jerusalem ve Nemesius of Emesa, LCC 4 (Philadelphia: Westminster Press, 1955), 31-34; Michel Dujarier, Katekumenatın Tarihi: İlk Altı Yüzyıl, çev. Edward J. Haas (New York: Sadlier, 1979); Edward Yarnold, "Başlangıç: Dördüncü ve Beşinci Yüzyıllar", The Study of Liturgy, ed. Cheslyn Jones, Geoff rey Wainwright, Edward Yarnold ve Paul Bradshaw, rev. ed. (New York: Oxford University Press, 1992), 129-43; Alexis James Doval, Cyril of Jerusalem, Mystagog: The Authorship of the Mystagogic Catecheses, Patristic Monograph Series 17 (Washington, DC: Catholic University of America Press, 2001); ve William Harmless, Augustine and the Catechumenate (Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1995), 39-78, yalnızca Augustine'in materyallerine odaklanmasına rağmen, son dönemdeki gelişimi ve yeri hakkında çok iyi bir özet/temel sağlıyor. Üç kilisemizdeki uygulamayı bağlamsallaştırmaya yardımcı olan antik çağ. Son olarak, Finn, Ölümünden Yeniden Doğuş'a, passim, din eğitiminin bir aracı olarak din eğitimi üzerine sosyolojik araştırmasını desteklemeye yetecek kadar, din eğitimi üzerine basit ve kısa bir arka plan materyali sunuyor.

dönüştürmek.

54. Yeni Ahit'te ve erken Hristiyanlık'ta şeytan çıkarma ve şeytan çıkarma bibliyografyası oldukça geniş ve kapsamlıdır ve yer yalnızca birkaç örneğe izin verir: Franz Joseph Dölger, Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual: Eine Religionsgeschichtliche Studie, SGKA 3:1/2 (Paderborn: Schöningh, 1909); Klaus Th raede, "Exorzismus," RAC 7.5 (1969): 44-117; ve Yeni Ahit'te ve erken Hristiyanlık döneminde şeytan bilimi ve şeytan çıkarma olaylarını tartışan bir dizi eser yayınlayan Otto Böcher'in çalışmaları; bunlar arasında Christus exorcista: Dämonismus und Taufe im Neuen Testament, BWANT 5.16/96 (Stuttgart: Kohlhammer, 1972); Dämonenfurcht und Dämonenabwehr: Ein Beitrag zur Vorgeschichte der christlichen Taufe, BWANT 5.10/90 (Stuttgart: Kohlhammer, 1970); ve Das Neue Testa-ment und die dämonischen Mächte, SBS 58 (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1972). Bibliyografya buraya dahil edilemeyecek kadar geniştir; birkaç önemli örnek için Sorensen, Possession and Exorcism'deki bibliyografyaya bakın. Jonathan Z. Smith'in şeytanlaştırma kategorisini benimseyen teorik yaklaşımla bir kez daha dikkat çeken Elizabeth A. Leeper; özellikle "İskenderiye'den Roma'ya" ve "Şeytan Çıkarmasının Rolü"ne bakınız. Ayrıca bkz. Todd Klutz, The Exorcism Stories in Luke-Acts: A Sociostilistic Reading, SNTSMS 129 (Cambridge: Cambridge University Press, 2004). Kapsamlı ama ideolojik/günah çıkarma odaklı bir bakış açısı için bkz. Graham H. Twelft ree, In the Name of Jesus: Exorcism Among Early Christians (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2007). Antik dünyada kilise dışındaki şeytan çıkarma uygulamalarını kapsayan bilim örnekleri arasında Roy Kotansky, "Yunan Şeytan Çıkarma Muskaları", Ancient Magic and Ritual Power, ed. Marvin Meyer ve Paul Mirecki, RGRW 129 (Leiden: Brill, 1995), 243-77; Naomi Janowitz, Roma Dünyasında Büyü: Paganlar, Yahudiler ve Hristiyanlar, İlk Hristiyan Yüzyıllarda Din (Londra ve New York: Routledge, 2001), 38-40. Aynı zamanda ele geçirme ve şeytan çıkarma konularını kapsayan bilime de yöneldim.

farklı zaman dilimleri: örneğin Clark, *Th inking with Demons*; Sarah Ferber, *Erken Modern Fransa'da Şeytani Sahiplik ve Şeytan Çıkarma* (Londra ve New York: Routledge, 2004); René Holvast, *Amerika Birleşik Devletleri ve Arjantin'de Spiritüel Haritalama, 1989-2005: Korkunun Coğrafyası*, RIA 8 (Leiden: Brill, 2009); ve Brian Levack, *İçimizdeki Şeytan: Hristiyan Batı'da Mülkiyet ve Şeytan Çıkarma* (New Haven: Yale University Press, 2013). Charles Stewart'ın *Demons and the Devil: Moral Imagination in Modern Greek Culture* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991) adlı eseri, Greko-Romen antikitesinde din ve büyü çalışmalarının bir parçası olarak demonoloji araştırmalarında son derece etkili olmuştur. .

#### 1. BÖLÜM DİNSEL ÇOĞULCULUK ŞEHİRİ VE

##### RUHSAL BELİRSİZLİK

1. Peter Brown, *The Cult of the Saints: It Rise and Function in Latin Christian*, *The Haskell Lectures on History of Religions*, ns 2 (Chicago: University of Chicago Press, 1981), 114-15, test edilmiş antropolojik yaklaşımı uyarlamaktadır. Klasikten geç antik çağa kadar geniş bir yelpazedeki tedavi sistemlerinin (akılcı tıp, dini iyileştirme biçimleri, büyü ritüelleri) bir arada var olduğu ve hiçbirinin nihai otoriteye ulaşmadığı durumu aydınlatmak için "tıbbi çoğulculuk" modeli. Aynı zamanda, hasta bir kişinin hemen mümkün olan her türlü tedaviye yönelmesi ve ardından ulaşılabilirlik ve erişilebilirlik sırasına göre tüm olasılıkları tüketmesi uygulamasını tanımlamak için antropolojik "başvuru hiyerarşisi" terimini benimser; başka bir deyişle, hiçbir bakım biçimi diğerinin üzerinde üstünlük sağlayamaz. Bu noktada ayrıca Les-ley Alexandra Sharp'ın, *The Possessed and the Dispossessed: Spirits, Identity, and Power in a Madagascar Migrant Town*, *Comparative Studies of Health Systems and Medical Care* 37 (Berkeley: University of California Press, 1996) adlı eserine de bakınız. , 203, 269-70 ("tıbbi çoğulculuk" için), 245 ("başvuru hiyerarşisi" için). Terapötik sistemlerin geniş yelpazeyle ilgili olarak bkz. Vivian Nutton, "Cinayetler ve Mucizeler: Klasik Antik Çağda Tıpta Lay Tutumlar", *Hastalar ve Uygulayıcılar: Endüstri Öncesi Toplumda Tıpta Lay Algıları*, ed. Roy Por-ter (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 40ff.; ve GER Lloyd, *Magic, Reason, and Experience*, *Studies in the Origin and Development of Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), 38-39, (Galen gibi) kişilerle rekabet içinde olan çeşitli şifacı türlerini listeler. Tıpla uğraşanlar (Gk. iatroı; L. Medici): Kök kesiciler/ot kesiciler (Gk. rhizitomoı; L. herbarii), eczacılar (Gk. pharmakopōlai), ebeler (Gk. maiai; L. obstetrices), jimnastik antrenörleri (Gk. maiai; L. obstetrices) L. iatraliptae), özel ve kamusal tapınaklardaki kahinler, şeytan kovucular ve rahipler. Bu listeye yaşlı kadınlar (L. aniles), büyücüler (Gk. magoi/goētai), astrologlar (L. math-ematici) ve rüya yorumcuları (Gk. oneirokritai) eklenebilir. Bkz. Rebecca Flemming, *Tıp ve Romalı Kadınların Oluşumu: Celsus'tan Galen'e Cinsiyet, Doğa ve Otorite* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 33-79. Son olarak bkz. Gary B. Ferngren, *Medicine and Religion: A Historical Introduction* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2014), 72.

2. Gary B. Ferngren, *Medicine and Health Care in Early Christian* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2009), 37ff., doktorların şehirlerde toplanma ve böylece şehir sakinlerinin hizmetlerine daha fazla erişim sağlama eğilimini anlatıyor. Şu anda doktorların (Gk. iatroı; L. medici) kent sakinlerinin yaşamlarında daha önce Brown'un "tıbbi çoğulculuk" veya "başvuru hiyerarşisi" modelinde kabul edilenden daha büyük bir rol oynadığını ikna edici bir şekilde savunuyor. Ayrıca bkz. Gary B. Ferngren ve Darrel W. Amundsen,

ANRW'de "Roma İmparatorluğu'nda Tıp ve Hristiyanlık: Uyumluluklar ve Gerilimler"

2.37.3, Wissenschaft en (Medizin und Biologie), ed. Wolfgang Haase (Berlin: de Gruyter, 1996), 2957–80, özellikle. 2967–68, Roma dünyasındaki farklı tıp türlerinin daha keskin bir bağlamsallaştırılmasını sunar; ayrıca Anne Elizabeth Merideth, "Erken Hristiyan Doğ'u'da Hastalık ve Şifa" (Doktora tezi, Princeton Üniversitesi, 1999).

3. Kâhinlerle ilgili olarak bkz. Ammianus Marcellinus 19.112.119, 29.1.1–5; Libanius, Oratio 1.171 (FII163). Kehanet veya kehanet, Yunan ritüeline özel bir uygulama değildir. Örneğin, ister Matrona'da ister yakındaki bir sinagogda olsun, rüya tabirlerinin kehanet yönlerini ele almak için ritüel uzmanları mutlaka mevcut olacaktır: John Chrysostom, *Adversus Judaeos* 1.6.2, 1.8.1 (PG 48:852–53, 855–56); ayrıca bkz. 5 aşağıda. Kehanet, geç antik dünyada son derece popüler ve önemli bir uygulamadır. Bu nedenle, konuyla ilgili güncel akademik çalışmaların kısa bir incelemesi yerinde olacaktır: Cirao ve Seidel, eds., *Magic and Divination in the Ancient World*, özellikle. Peter T. Struck (119–31) ve Anitra Bingham Kolenkow'un (133–44) makaleleri; ayrıca Sarah Iles Johnston ve Peter T. Struck, eds., *Mantikê: Studies in Ancient Divination*, RGRW 155 (Leiden: Brill, 2005); Sarah Iles Johnston'ın "Giriş" kitabı, din tarihinde, özellikle de eski dinlerde (1–28) ideolojik olarak değişen bir analiz nesnesi olarak "kehanet"i anlamak için temel bir okumadır. Bu ciltte ayrıca William E. Klingshirn (52–128) ve David Frankfurter'in (233–54) makaleleri de önemlidir.

Antik çağdaki kehanet uygulamalarına genel bir bakış için bkz. Sarah Iles Johnston, *Ancient Greek Divination* (Malden, MA ve Oxford: Wiley-Blackwell, 2008), 1–30, 109–82; ayrıca Valerie Flint, *The Rise of Magic in Early Medieval Europe* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991), 88–91. David Potter, kehanet ulusunun incelenmesinde temel bir soruyu, yani güç ve politika arasındaki ilişkiyi gündeme getirmiştir: David Potter, *Peygamberler ve İmparatorlar: Augustus'tan Theodosius'a İnsan ve İlahi Otorite* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994) ; ayrıca David Potter, *Prophecy and History in the Crisis of the Roman Empire: A Historical Commentary on the Tırteenth Sibylline Oracle* (Oxford: Clarendon; New York: Oxford University Press, 1990). Emperyal gücün kehanet uygulamaları üzerinde tam ve tek kontrol iddiaları ile ars magica/maiefica'nın (imparatorluk mevzuatında) daha geniş bir kehanet uygulamasını içerecek şekilde genişletilmiş kategorisi arasındaki ilişki hakkında, bkz. Marie Theres Fögen, *Die Enteignung der Wahrsager: Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993), 160–62.

4. John Chrysostom, *In illud: Vidua eligatur* 11 (PG 51:331) (bundan sonra Hom. 1 Tim. 5:9). John Chrysostom'un, Kudüslü Cyril'in ve Milanlı Ambrose'un yazılarından yapılan tüm alıntılar, aksi belirtilmedikçe, benim kendi çevirilerimdir. Libanius bu bölümde oldukça dikkat çekici bir şekilde yer alıyor ve Libanius'un konuşmaları ve mektuplarından yapılan alıntılar ve alıntılar, Richard Foerster ve Eberhard Richsteig, eds., *Libanii Opera*, 12 cilt. (Leipzig: Teubner, 1903–27; repr., Hildesheim: Olms, 1963) (bundan sonra F olarak anılacaktır) ve mevcut çevirilerin çeşitliliği. Libanius'un mektuplarına atıfta bulunurken Foerster'in X (Epistulae 1–839) ve XI (Epistulae 840–1544) ciltlerindeki numaralandırmasını takip ediyorum; Mümkün olduğunda şu anda mevcut olan İngilizce çevirilere bir referans ekliyorum: örneğin, Libanius, *Selected Orations*, ed. ve trans. AF Norman, 2 cilt, LCL 451–52 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1969–77), özellikle. cilt 1 (bundan sonra Norman, LCL 451 veya Norman, LCL 452); Libanius, *Otobiografi ve Seçilmiş Mektuplar*, ed. ve trans. AF Norman, 2 cilt, LCL 478–79 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992) (bundan böyle Norman, LCL 478 veya Norman LCL 479); Libanius, *Constantius Çağında Libanius'un Seçilmiş Mektupları* ve

Julian, çev. Scott Bradbury, TTH 41 (Liverpool: Liverpool University Press, 2004) (bundan sonra Bradbury, TTH 41). Son olarak, Papyri Graecae Magicae'den (PGM) yapılan tüm alıntılar, Hans D. Betz, ed., *The Greek Magical Papyri in Translation, Include the Demotic Spells*, cilt. 1, Metinler, 2. baskı. (Chicago: University of Chicago Press, 1992). Yunanca metin ve Almanca çevirisi Karl Preisendanz'da mevcuttur, ed. ve çev., *Papyri Graecae Magicae, Die griechischen Zauberpapyri 1* (Leipzig: Teubner, 1928).

5. John Chrysostom, Av. Jud. 1.6.2-3 (PG 48:852), 1.8.1 (PG 48:855). Matrona kuluçka döneminin sinagogla ilgili büyü uygulamalarının daha geniş bağlamında bir tartışması için bkz. Gideon Bohak, *Ancient Jewish Magic: A History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 320-22; ayrıca Lee I. Levine, *The Ancient Synagogue: The First Thousand Years* (New Haven, CT: Yale University Press, 2000), 384, Matrona'yı sinagogun geç antik dönemdeki genel itibarı bağlamına yerleştirir. kutsallığı ve dolayısıyla şifanın odağı. Levine, Daphne sinagogunun Asklepios kültüyle rekabetçi bir paralelliğe gireceğini öne sürüyor: Bir kişi gece uykusu sırasında İsrail'in Tanrısı tarafından şifa veren bir ziyaret alır.

6. Sinagoglardaki muskalar için bkz. John Chrysostom, Adv. Jud. 1.7.5-11; 8.4-7 (PG 48:854-55, 935-38, özellikle 936); Yuhanna ayrıca hasta Hristiyanların evlerine şifa iksirleri götüren Yahudi büyücülerini de anlatıyor: Av. Jud. 8.7 (PG 48:937). Bu pasaj, Babil sihirli kaselerinin ve Sefer Ha-Razim gibi büyü metinlerin keşfedilmesine kadar geleneksel olarak göz ardı edilmişti; bkz. Mordecai Margalioth, ed., *Sefer Ha-Razim: Talmudik Dönemden Yeni Kurtarılan Büyü Kitabı* (Tel Aviv: Yediot Achronot, 1966) (İbranice); (İngilizce çevirisi) Michael A. Morgan, çev., *Sefer Ha-Razim: The Book of The Mysteries*, SBLTT 25 / Pseudepigrapha Series 11 (Chico, CA: Scholars Press, 1983); Joseph Naveh ve Shaul Shaked, editörler. ve çev., *Muskalar ve Sihirli Kasele: Geç Antik Çağın Aramice Büyüleri*, 2. baskı. (Kudüs: Magnes Press, İbrani Üniversitesi, 1987); Joseph Naveh ve Shaul Shaked, editörler. ve çev., *Magic Spells and Formulae: Aramic Incantations of Late Antiquity* (Kudüs: Magnes Press, İbrani Üniversitesi, 1993). Bu noktadan bu yana sinagog, diğer dini kurumlarla (örneğin tapınak, kilise ve şehit türbesi) doğrudan rekabet halinde olan bir "gizemli gücün" yeri olarak ele alınmıştır: Robert L. Wilken, *John Chrysostom ve Yahudiler: Geç Dönemde Retorik ve Gerçeklik*

4th Century, TCH 4 (Berkeley: University of California Press, 1983), 83-88 (Yahudi büyü üzerine), 83-84 (John Chrysostom'un özellikle Yahudi büyü hakkındaki görüşleri üzerine). Ayrıca bkz. Levine, *Antik Sinagog*. Gideon Bohak, *Ancient Jewish Magic*, 143, 314-22, Chrysostom'un sinagog büyü hakkındaki açıklamasının "dışarıdan gelen kanıtlarını" "içeriden destek" ile desteklemektedir. Bohak (315), Horvat Ma'on'daki (modern Kibbutz Nirim'in yakınında) Tevrat sandığına oldukça yakın bir apsisteki geç antik dönem sinagogunda keşfedilen on dokuz metal lameli tanıtır. Sarıldıkları orijinal kumaşın bir kısmı hâlâ yerinde kalacak şekilde yuvarlandı veya katlandı.

7. Hemşireler ve halk ilaçları için bkz. John Chrysostom, *Homiliae in epistulam ad Colosenses* 8 (PG 62:358) (bundan sonra Hom. Col.). Bu pasaj hemşirelerin tedavilerini anlatıyor: örneğin, nehirlerin adlarını bileklere bağlamak popüler bir apotropaik korumaydı; ayrıca bir çocuğun alnındaki çamur izleri. Ayrıca bkz. John Chrysostom, *Catecheses ad illuminandos* 12.60 (PG 49:240) (bundan böyle Catech. illum.). Gk. graus / L. anus geç antik çağda iyi bilinen bir kültür tipini oluşturur; gerçekten yaşlı, sarhoş kadınların olup olmadığı başka bir sorudur. John Chrysostom sadece aktif bir hayal gücü üzerinde çalışmaktan fazlasını yapıyor.

sabahları unut. Kültürel memler aracılığıyla ve onların içinde yaşayan ve var olan bir hayal gücü yaratıyor ve besliyor. John, Lucian'ın Dialogi meretricii'sindeki gibi, korkutucu büyü tüvsiyeler veren sarhoş yaşlı kadınların eski edebi figürlerini temel alıyor.

Aslında Dial'dı. Meretr. 4, sarhoş yaşlı kadınların ve sihir yapan fahişelerin çeşitli örnekleriyle doludur. İsimler arasında Melitta ve Dial'lı Bacchis yer alıyor. Meretr. 4; ayrıca Theocritus'un Simaetha'sı ve Horace'ın Canidia'sı. Romalı mersiye yazarlarının bu tür ünlü L. destanları/ölçüleri, fahişelerin genel olarak büyü uygulamalarıyla, özel olarak da erotik büyüler ve yaşlı kadınlarla olan ilişkisine dair sosyokültürel bir anlayış sağlamak için çok daha fazlasını yapıyor. Tabii ki, Lucian edebi bir arayış içinde ve oldukça alaycı bir dille meşgul.

8. John Chrysostom, Hom. Sütun 8 (PG 62:357-59); bu pasaj apotropaia'yı adlandırıyor Yukarıda 7. notta tartışılmıştır ancak bunları ağır ateşten muzdarip bir çocukla ilişkili olarak ve Hristiyan kutsal kimliği bağlamına yerleştirmektedir. John Chrysostom'un pasajı, Athanasius, Augustine ve Nazianzos'lu Gregory'nin diğer pasajları gibi, iyileştirmenin Hristiyanlaştırılmasına katkıda bulunur; örneğin Augustine, Sermo 306e; (İngilizce çevirisi) Augustine, Saint Augustine'in Eserleri: 21. Yüzyıl İçin Bir Çeviri, ed. John E. Rotelle, çev. Edmund Hill, Bölüm 3, cilt. 9, Azizler Üzerine Vaazlar (306-340A) (Brooklyn, NY: New City Press, 1994), 11, 277-78. Augustinian pasajının tartışması için bkz. David Frankfurter, "Beyond Magic and Superstition", Late Ancient Christian, ed. Virginia Burrus, A People's History of Christian 2 (Minneapolis: Fortress Press, 2005), 255-84, özellikle. 277-78. Bu tür apotropaia'nın kutsal işlevselliğini ve teolojik anlamını geliştirmek için bkz. Arles'li Caesarius, Sermo 19.5; (İngilizce çevirisi) Arles'li Caesarius, Vaazlar, çev. Mary Magdeleine Mueller, FC 31 (New York: Fathers of the Church, Inc., 1971), 1:101 (daha yakın zamanda FC ciltleri, Catholic University of America Press tarafından yayımlandı).

9. Şeytanlaştırma ve şeytanlaştırma arasındaki ayrım için giriş kısmına bakınız.

10. Isabella Sandwell, Geç Antik Çağda Dini Kimlik: Yunanlılar, Yahudiler ve Hristiyanlar Antakya (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 5.

11. Aynı eser. Habitusun kısa bir tanımı için bkz. Pierre Bourdieu, Outline of a Theory of Practice, CSSCA 16 (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 76-79, 86-88; ayrıca Bourdieu's Logic of Practice (Stanford, CA: Stanford University Press, 1990), 52-65, ayrıca 66-79. Sandwell, dönemin Antakya'lılarının, Antakya'nın dini ve ritüel çoğulculuğunu yaşama, onunla etkileşime geçme ve onu deneyimleme eylemi yoluyla dini "eğilimler ve alışkanlıklar" geliştirdiğini savunuyor; dini bağlılık ve dini farklılık pratikleri, Antiochenes'in somutlaşmış bilgisinin bir parçası haline geldi ve bunu daha sonra stratejik olarak kullandılar. Yani, "dini bağlılığı ve dinsel farklılığı bazen önemli olan, bazen olmayan, gerektiğinde bir kenara bırakılabilecek bir şey gibi gösterirlerdi" (19). Başka bir deyişle Sandwell, Roma imparatorluk döneminin başlangıcında, özellikle şehirlerdeki dinsel farklılığın tanınmasının, "dinsel farklılık ve dinsel bağlılık meseleleriyle nasıl başa çıkılacağına dair doğal ve alışılmış bir anlayışa" yol açtığını savunuyor (18).

12. "Dini çatışma, değişim ve şiddeti" tanımlarken söylemimi, insani ilişkileri anlamının her zaman baskın epistemolojik tarzı olan sosyolojik olanla ilişkili olarak, dar bir şekilde yorumlanan animistik ve ritüel alışverişlere yönlendiriyorum. -aksiyon. Başka bir deyişle, sadece odaklanmış bir anlamda, ritüel katılımın özellikle şiddetli bir çatışma duygusu yaratabileceğini - ve ilgili hayali kozmolojik alemlerin nasıl tepki vereceğini - ve o zaman bunun, Dini kimlikte katı bir şekilde yorum yapan modern okuyucunun anlayamadığı gerçek değişim

Bu boyutu dikkate almadan sosyolojik, antropolojik veya tarihsel yöntem.

Dahası, bu alanın "gerçek" sosyolojik olanla "birlikte" çalıştığını, her zaman onu ittiğini veya ritüel eylemle onu takip ettiğini hayal ediyorum. Son olarak, animistik ve ritüeli bir arada ele alarak, arkeolojik kalıntıların, özellikle de muska objeleri gibi daha küçük ritüel objelerin, amaçları ve kullanımları açısından ele alınmasına olanak sağlayacağını umuyorum. Burada aklımda Bohak, Antik Yahudi Büyüsü, 320-22, büyü uygulamalarına, muska uygulamalarına ve sinagogla ilgili bilim adamlarının uzun zamandır kafasını karıştıran sorulara yaratıcı ve yaratıcı bir yaklaşım var.

13. "Arada ve arada" ve ritüel faaliyetlere ilişkin bilgilendirici bir tartışma için

Daha genel olarak bkz. Frankfurter, "Beyond Magic and Superstition", 255-312.

14. Polymnia Athanassiadi, "Filozoflar ve Kahinler: Geç Paganizmde Otoritenin Geçiş," Byzantion 62 (1992): 45-62, Hristiyanlar, paganlar ve diğer dini gruplar arasında sivil otoritede değişimlerin meydana geldiğini göstermiştir. geç antik çağın sosyo-dinsel sınırlarının belirlenmesi; ayrıca Athanassiadi'nin "Dreams, The eurgy and Freelance Divination: The Testimony of Iamblichus," JRS 83 (1993): 115-30 adlı makalesinde Iamblichus ve Eusebius arasındaki karşılaştırmaya bakınız. Ancak herkes bu dini ve ritüel rekabetle yetinmiyor; John Chrysostom sürekli olarak cemaatleri kehanet uygulamalarından caydırmaya çalışır: örneğin, In Kalendas (bundan sonra Kal.) 2 (PG 48:954) (günlerin yerine getirilmesinin ardından); Hom. 1 Tim. 10.3 (PG 62:552): "işaretler, gözlemler, kökenler, semboller, muskalar, kehanetler, büyüler, büyü" (klēdonismous, paratēseis, geneseis, sembol, periammata, manteias, epōidas, mageias).

15. Martin Illert, Johannes Chrysostomus und das antiochenisch-syrische Mönchtum: Studien zu Theologie, Rhetorik und Kirchenpolitik im antiochenischen Schrifttum des Johannes Chrysostomus (Ph.D., diss. Kiel, 1998; Zürih: Pano, 2000), John Chrysostom'un karakterine damgasını vuran benzersiz Suriye çileciliğinin şehir merkezli olduğunu ve onun münzevi eğitiminin şehirden çekilmeyi içermediğini ileri sürüyor. University of California Press'teki isimless okuyuculardan birine Illert'in çalışmasına dikkat çektiği için minnettarım. Dolayısıyla Yuhanna'nın çilecilik tarzı, konum bakımından Evagrian ve Mısır çileciliğinden oldukça farklıdır.

Bu, John Chrysostom'un manastır gelişimine ilişkin daha önceki tasvirlerden önemli bir ayrılağa ve bu tasvirlerin revizyonuna işaret etmektedir. Illert'in tezi iyi tartışılıyor ve destek kazanıyor; özellikle Wendy Mayer'in vardığı sonuca bakınız: "John Chrysostom'un Keşiş Olduğunu Söylemek Ne Demektir?" StPatr 41 (2006): 451-55.

16. David Brakke, "Manastır Demonolojisinin Oluşumu: Geri Çekilme ve Direniş Üzerine Üç Çileci Öğretmen", CH 70.1 (2001): 19-48; David Brakke, "Etiyopyalı Şeytanlar: Erkek Cinselliği, Siyah Derili Öteki ve Manastır Benliği", "Geç Antik Çağda Cinsellik" özel sayısı, JHSex 10.3/4 (2001): 501-35; David Brakke, "Leydi Ortaya Çıkıyor: Erken Manastır Edebiyatında 'Kadın'ın Gerçekleştirilmesi," JMEMS 33.3 (2003): 387-402.

Son iki makale, Brakke'nin Demons and the Making of the Monk adlı kitabındaki bölümlerin temelini oluşturuyor. Brakke'nin belirttiği gibi (251 n. 5), manastır demonolojisi analizinde psikanalitik bir yaklaşım izlemektedir; bunu yaparken Dyan Elliott'un Fallen Bodies: Pollution, Sexuality, and Demonology in the Middle Ages (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999) adlı eserindeki savunmadan yararlanır. Ayrıca bkz. Richard Valantasis, "Daemons and the Perfecting of the Monk's Body: Monastic Anthropology, Daemonology, and Asceticism," Semeia 58 (1992): 47-79.

17. Smith, "Şeytan Nasıldır?" 492.

18. Dayna S. Kalleres, "Şeytanlar ve İlahi Aydınlatma: Sekiz Konunun Değerlendirilmesi Nazianzuslu Gregory'nin duaları," VC 61.2 (2007): 157-88.

19. Her ne kadar biraz modası geçmiş olsa da, Paul Petit, André J. Festugière ve Glanville Downey, geç antik Antakya'nın bir resmini bir araya getirirken hala okunması gereken temel eserlerdir: örneğin, Paul Petit, *Libanius et la vie budgète à Antioche au IVe siècle après J. -C.*, BAH 62 (Paris: Geuthner, 1955); ayrıca André J. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne: Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*, BEFAR 194 (Paris: de Boccard, 1959); Glanville Downey, *Suriye'de Antakya Tarihi: Seleucus'tan Arap Fetihlerine* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1961). Yirminci yüzyılın sonları ve yirmi birinci yüzyılın başları, bilim adamlarının gözleri giderek Libanius ve John Chrysostom'a ve her ikisinin de yaşadığı şehre odaklandıkça, yorum gelgitlerinde ek değişiklikler getirdi. Libanius'un bazı çalışmalarının İngilizce çevirileri için bkz. 4 yukarıda. JHWG Liebe-schuetz'in kentsel gelişim ve gerilemede piskoposun rolü etrafında dönen bazı yayınları da Norman'la hemen hemen eşzamanlıdır: örneğin, JHWG Liebeschuetz, *Antakya: Şehir ve İmparatorluk İdaresi* (1972; repr., Oxford: Clarendon, 2003); Liebeschuetz, *Roma Kentinin Gerileyişi ve Çöküşü*. Ben bu kitabı yazarın Liebeschuetz'in bursu hâlâ önemli bir ağırlık taşıyor; ne yazık ki en son yayını olan Ambrose and John Chrysostom: *Clerics Among Desert and Empire* (Oxford: Oxford University Press, 2011), düşünce sürecim iyice ilerleyene kadar ortaya çıkmadı.

Diğer önemli eserler arasında Christine Kondoleon, ed., *Antioch: The Lost Ancient City* bulunmaktadır. (Princeton, NJ: Princeton University Press; Worcester, MA: Worcester Art Museum, 2000), genel olarak din, Yahudi nüfusu gibi şehirle ilgili çok çeşitli konuları kapsayan, alandaki uzmanların yazdığı makalelerden oluşan bir koleksiyon. , Hristiyanlık, mücevherler, evler, mozaikler, mobilyalar vb. Son yıllarda yapılan bu tür çalışmalarla Antakya şehri yeniden gündeme gelerek akademik ilgi odağı haline geldi.

20. Geçtiğimiz on yılda Antakya'nın akademik sahnede maddi anlamda büyük bir patlama yaşadığını söylemek yanlış olmaz. Bu eğilim Isabella Sand-well ve Janet Huskinson, editörler, *Culture and Society in Later Roman Antioch: Papers from a Colloquium*, Londra, 15 Aralık 2001 (Oxford: Oxbow Books, 2004), makalelerden oluşan bir cilt gibi çalışmalarla devam ediyor. Antakya'daki geç Roma döneminin farklı yönlerine odaklanan; makaleler toplu olarak, özellikle arkeolojik materyali dahil ederek, daha önceki Antiochene araştırmalarını düzeltmeye yönelik önemli bir çabayı temsil ediyor. Antakya'ya yönelik yeniden canlanan ilgi, Lyon'daki başka bir konferansla da temsil ediliyor: Bernadette Cabouret, Pierre-Louis Gatier ve Catherine Sal-lou, editörler, *Antioch de Syrie: Histoire, Images et traces de la ville Ancienne* [colloque de Lyon, ekim 2001], *Topoi Orient-Occident* Ek 5 (Lyon: Maison de l'Orient et de la Médi-terranée-Jean Pouilloux, 2004). Bu araştırmaların çoğu, Antakya'nın, daha sonraki Roma İmparatorluğu'nun en uzak doğu kesimlerinde, sürekli dalgalanan Pers sınırına yakın bir kent yaşamının öncüsü olduğu görüşünü yansıtıyor: örneğin, özellikle. Isabella Sandwell'in son çalışması, Geç Antik Çağ'da Dini Kimlik. Ayrıca, anlayışlı, teorik olarak uyumlu çalışmanın aşağıdaki kısaltılmış örneğine bakınız: Christine Shepardson, "Contested Places'in Kontrolü: John Chrysostom's *Adversus Iudaeos* Homilies and the Spatial Politics of Religious Controversy," J ECS 15.4 (2007): 483-516; Christine Shepardson, *Tartışmalı Yerlerin Kontrolü: Geç Antik Antakya ve Dini Tartışmanın Mekansal Politikası*, JPICL (Berkeley: University of California Press, 2014); Christine Shepardson, "Julian'ın Mirasını Yeniden Yazmak: John Chrysostom'un Babylas Üzerine ve Libanius'un Konuşması 24", JLAnt 2.1 (2009): 99-115; Christine Shepardson, "Babylas'ı Gömmek: Meletius ve Antakya'nın Hristiyanlaştırılması", StPatr 37 (2010): 347-52. Ayrıca bkz.



Chris De Wet'in somutlaştırılmış, cinsiyetlendirilmiş okuması, "Corporeal Capital'i Talep Etmek: John Chrysos-tom's Maccabean Martyrs hakkındaki Homilies," JECH 2.1 (2012): 3-21; Son olarak, Wendy Mayer ve Pauline Allen'in merakla beklenen projesi, Suriye Antakya Kiliseleri (MS 300-638), Geç Antik Tarih ve Din 5 (Leuven: Peeters, 2012), önemli, yenilikçi ve birçok kilisenin düzeltici materyalinin yeniden okunması.

21. Libanius, Or. 11.166-73 (FIII.492-95); ayrıca bkz. Glanville Downey, çev., "Libanius'un Antakya'ya Övgü Konuşması (Söyleme XI)," Proceedings of the American Philosophical Society, 103.5 (1959), 652-86, özellikle. 670ff.

22. Roma bağlamında büyücü (magos) kategorisi için -Cumhuriyet'ten geç imparatorluğa- bkz. Fritz Graf, *Magic in the Ancient World, Revealing Antiquity 10* (Cambridge: Harvard University Press, 1997), 61-88; David Frankfurter, "Rahipten Büyücüyü: Dini Otoritenin Gelişen Modları", *Religion in Roman Egypt: Asimilasyon ve Direniş* adlı eserinde (Princeton, NJ: Princeton University Press), bölüm. 5 (198-237); David Frankfurter, "Roma Mısır'ında Ritüel Uzmanlık ve 'Büyücü' Kategorisi Sorunu", *Envisioning Magic: Bir Princeton Semineri ve Sempozyumu*, ed. Peter Schäfer ve Hans G. Kipperberg, SHR 75 (Leiden: Brill, 1997), 115-35, özellikle. 126-29, daha sonraki imparatorlukta değişen bir durumu ele alır ve magolar ile Mısırlı rahiplerin rolleri arasındaki örtüşmeyi değerlendirirken daha geniş bir esneklik gerektiğini savunur; örneğin, özellikle ekonomik krizin tapınakları ve tapınakları kuşattığı üçüncü yüzyılda. böylece iki ritüel kimlik arasındaki sınırları yıkar. Antakya'da da benzer bir senaryo öneriyorum; Tapınağın azalması kesinlikle bir faktör olsa da Antakya'dan sürekli nüfus akışı aynı zamanda ritüel gücündeki belirsizliklerin sınırlarını da hızlandırıyor: sihirbazlar, rahipler, muska satan yaşlı kadınlar, kehanet uzmanları, astrologlar, doktorlar, hahamlar ve diğer isimsiz bilge adamlar, yaşlı kadınlar ve keşişler; hepsi metinsel muska ve büyü yapma becerilerini geliştirmiş olacak. Sonuçta sürekli ticaret yollarından beslenen, kentsel talebin canlandırdığı rekabetçi, karizmatik bir pazar.

23. Sarolta A. Takács, "Antakya'daki Pagan Kültürleri," *Kondoleon, Antakya, 197-216*, alıntı 199. Tüm pagan kültürleri için bkz. Liebeschuetz, *Antakya*, 228-31; Bernadette Cabouret, "Sous les portiques d'Antioche," *Suriye 76* (1999): 127-50; Emmanuel Soler, *Le sacré et le salut à Antioche au I<sup>er</sup> siècle après J.-C.: Pratiques Festivals et Comportements Religieux dans le Processus de Christianization de la Cité*, BAH 176 (Ph.D. diss., Rouen, 1999; Beyrut: Institut français du Proche-Orient, 2006).

24. Bu tür soruları yanıtlamadaki sorun, elbette, kurtarılan arkeolojik kanıtların ve maddi kültürün eksikliğini içeriyor. Princeton-Fransız ortak kazısı pek çok şeyi ortaya çıkardı ancak esas olarak Daphne ve mozaikler üzerinde yoğunlaştı: Richard Stillwell, ed., *Antioch-on-the-Orontes*, cilt. 2, Kazılar 1933-1936, Antakya ve Çevresi Kazı Komitesi Yayınları (Princeton: Princeton University Press, 1938); Richard Stillwell, ed., *Antioch-on-the-Orontes*, cilt. 3, Kazılar 1937-1939, Antakya ve Çevresi Kazı Komitesi Yayınları (Princeton: Princeton University Press, 1941). Binaların orijinal konumlarının çoğu (kiliseler, hipodrom vb. dahil) kaybolmuştur. Şehir oldukça büyümüş ve yeni kazılar neredeyse imkansız hale gelmiştir; ancak son araştırmaların umut verici bilgiler sağlayacağı umulmaktadır: örneğin Sandwell ve Huskinson, *Culture and Society in Later Roman Antioch*'ta yer alan bazı makaleler. çevredeki tepe kasabaları ve kireçtaşı masifleri için maddi kültür ve arkeolojik araştırmalara odaklanıyor ve yerleşim şekilleri hakkında bilgi sağlıyor. Ayrıca bkz. Mayer ve Allen, *Suriye Antakya Kiliseleri*.

25. Catherine Saliou, "Statues d'Antioche de Syrie dans la Chronographie de Malalas", *Recherches sur la Chronique de Jean Malalas II* (Actes du colloque "Malalas et l'histoire," Aix-en-Provence, 21-22 ekim) 2005), ed. Sandrine Agusta-Boularot, Joëlle Beaucamp, Anne-Marie Bernardi ve Emmanuèle Caire, *Monographies 24* (Paris: Association des Amis du Centre d'Histoire et Civilization de Byzance, 2006), 69-95.

26. Şehit Babylas ile ilgili iki vaazında (De sancto hieromartyre Babylla 72 [bundan böyle Bab.], De Babylla contra Julianum et gentiles 68 [bundan böyle Bab. Temmuz]), John Chrysostom defalarca şunu belirtir: Apollon yerle bir edildi: John Chrysostom, *Discours sur Babylas*, ed. ve trans. Margaret A. Schatkin, Bernard Grillet ve Jean-Noël Guinot, SC 362 (Paris: Cerf, 1990) (bundan böyle SC 362), 186-88; 180.

27. Libanius, Or. 29.7-8 (F.II.387).

28. Dionysos tapınağı için bkz. Libanius, Or. 45.26 (F.III.371), Julian, *Epistula* 176. Antakya tanrıları için bkz. Libanius, Or. 15.79 (F.II.152). Ayrıca bkz. Bernard Schouler, *La event hellénique chez Libanios*, 2 cilt. (Doktora, tez, Université de Paris IV, 1977; Lille: Atelier ulusal üreme des theses, Université Lille III / Paris: Belles Lettres, 1984).

29. Sandwell, *Geç Antik Çağda Dini Kimlik*, 41, 60, n. 51. Bu, imparatorluk eylemine ya da duruma göre eylemsizliğe uygundur: Konstantin kurbana belirli kısıtlamalar getirir, ancak gerçek tapınak yapılarıyla ilgili hiçbir şey yapmaz (Constantius'un izlediği bir politika), teşvik edilmesine rağmen Hristiyanlaştırma. Jülyen dönemindeki çok tanrılı hoşgörü dönemini, Valens'in çok tanrılı kültlere karşı hoşgörüsü takip eder. Burada büyük ölçüde Isabella Sandwell'in, şehrin sivil dininin canlı bir resmini bir araya getirmek için öncelikle edebi kanıtların çoğunu bir araya getirdiği *Geç Antik Çağda Dini Kimlik* adlı eserine güveniyorum. Antakya'daki sivil ve dini yaşamı oldukça kapsamlı bir şekilde okuması nedeniyle ona özellikle minnettarım. Sandwell şunu belirtiyor (42) ve ben de aynı fikirdeyim, elimizde yalnızca Daphne'deki Apollon tapınağının ve Nemesis tapınağının 387'de yıkıldığına dair kanıt olmasına rağmen, Gallus'un şehirde kaldığı süre boyunca pek çok küçük tapınağın da yıkılmış olması muhtemeldir. Julian'ın ölümünden sonra olduğu gibi.

30. Malalas, *Chronographia* 13.4 (319); (İngilizce çevirisi) John Malalas, *The Chronicle of John Malalas: A Translation*, çev. Yazan: Elizabeth Jeff reys, Michael Jeff reys ve Roger Scott, Brian Croke ve diğerleri ile birlikte, *ByzA 4* (Melbourne: Avustralya Bizans Çalışmaları Derneği; [Sidney:] Modern Yunanca Bölümü, Sidney Üniversitesi, 1986). Ayrıca bkz. Glanville Downey, *Ancient Antioch* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963), 148; Liebeschuetz, Antakya, 110-11; Sandwell, *Geç Antik Çağda Dini Kimlik*, 36-37.

31. Libanius, *Epistula* FX1406 (Yunanca metin ve Norman'da İngilizce çeviri, LCL 479:189 [no.110]); Ep. FX88 (Norman dilinde Yunanca metin ve İngilizce çevirisi, LCL 478:508-13 [hayır. 45]). Ayrıca bkz. Sandwell, *Geç Antik Çağda Dini Kimlik*, 42-43. İmparatorluk bina planlarına verilen farklı tepkilerle ilgili ilginç gözlemler için bkz. Benjamin Gars-tad, "The Tyche Sacrifices in John Malalas: Virgin Sacrifice and Fourth-Century Polemical History," *ICS* 30 (2005): 83-135.

32. Libanius, Or. 45.26 (F.III.371).

33. Libanius, Or. 30.42 (F.III.110).

34. Libanius, Or. 11.202 (F.II.506); ayrıca bkz. Downey, "Libanius' Oration."

35. Laura Nasrallah, *Hristiyanların Roma Sanatı ve Mimarisine Tepkileri: İmparatorluğun Mekanlarında İkinci Yüzyıl Kilisesi* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 1.

264 Sayfa 33-35'e Notlar

36. Age, 2.

37. Aynı eser.

38. Takács, "Antakya'daki Pagan Kültürleri", 198.

39. John Chrysostom, Kal. (PG 48.953-62). Kalends festivali konusu hakkında genel olarak bkz.

Michel Meslin, La fête des kalendes de janvier dans l'empire romain: Étude d'un rituel de nouvel an, Collection Latomus 115 (Brüksel: Latomus, 1970); aynı zamanda kent festivalleriyle de ilgilidir, bkz.

Maud W. Gleason, "Festive Hiciv: Julian's Misopogon and the New Year at Antioch," JRS 76 (1986): 106-19.

40. Jaclyn Maxwell, Geç Antik Çağda Hristiyanlaşma ve İletişim: John Chrysostom ve Antakya'daki Cemaati (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 154.

41. Liebescheutz, Antakya, 146.

42. Ammianus Marcellinus 26.3.3; 28.1.57. Ayrıca Codex Theodosianus 16.10.3 (MS 346 ve yine MS 380) (bundan sonra Kod. Teod.); (Latince metin ve Fransızca çeviri) Th eodor Mommsen, ed., Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438), cilt. 1, Le code Théodosien, livre XVI, çev. Jean Rouge, giriş. ve Roland Del-maire, François Richard ile birlikte, SC 497 (Paris: Cerf, 2005); (İngilizce çevirisi) Clyde Pharr, çev., Theresa Sherrer Davidson ve Mary Brown Pharr ile birlikte, The Eodosian Code and Novels and the Sirmondian Anayasaları, Corpus of Roman Law 1 (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1952).

43. Downey, Suriye'de Antakya Tarihi, 327; Malalas, Chron. 307.16-20. Soler, "Le sacré et la salut" 86, Iamblichus'un bir noktada Daphne'de ders vermiş olması gerektiğini teorileştiriyor ve Hekate tapınağının yanı sıra Apollon tapınağı ve Nymphaeum'u Neo-Platoncu teürjik aktiviteye bağlıyor.

44. Downey, Suriye'de Antakya Tarihi, 233; Malalas, Chron. 283.4-9.

45. Malalas, Chron. 12.38; Libanius, Or. 11.236 (F.III.519), Daphne'den söz eden stadyum; ayrıca Downey, Suriye'de Antakya Tarihi, 105.

46. Aşağıdakiler Maiumas festivalini ele alıyor: Malalas, Chron. 285.12-21; Eodoretii Cyrrhus, Historia ecclesiastica 3.14; Libanius, Or. 41.16 (F.III.302), Veya. 50.11 (F.III.476).

47. Hem Yunan (Libanius dahil) hem de Hristiyan ahlakçılar Maiumas'ı onaylamazlar. Maiumas'a yönelik imparatorluk yasağı için bkz. Eod. 16.10.3 (MS 346 ve tekrar MS 380'de). Yasak 396'da kaldırıldı ve 399'da bir kez daha güçlendirildi (Kanun. Teod. 15.6.1-2). Libanius'un onaylamaması için bkz. Jules Misson, Recherches sur le paganisme de Libanios, Université catholique, Louvain: Recueil de travaux publiés par les membres des Conference d'histoire et de philologie 43 (Louvain: Bureaux du Recueil, 1914), 146; Sandwell, Geç Antik Çağda Dini Kimlik, 42 n. 60.

48. Antakya'daki at yarışları için bkz. Liebeschuetz, Antioch, 147. Bkz. Libanius, Or. 11.135. Calliope'deki at yarışları hakkında bkz. Libanius, Ep. FX811 (Norman dilinde Yunanca metin ve İngilizce çevirisi, LCL 479.188-91 [no. 100]); Arabacılar adına at yarışlarında büyü konusunda bkz. Libanius, Or. 35.13-14 (F.III.216); Büyü denemelerindeki savaş arabaları hakkında bkz. Libanius, Or. 1.162 (F.I.159; ayrıca Norman, LCL 478:228-31); ayrıca Ammianus Marcellinus 28.1.27ff., bkz. 26.3.3. Gazze'deki benzer uygulamaları karşılaştırmak için bkz. Jerome, Vita sancti Hilarionis eremita 20 (PL 23:38-

39) (bundan sonra Vit. Hil. olarak anılacaktır).

49. Libanius, Or. 5.1-44 (F.II305-18); ayrıca Liebeschuetz, Antakya, 230.

50. Sandwell, Geç Antik Çağda Dini Kimlik, 42. Blake Leyerle, Tiyatro Gösterileri ve Çileci Yaşamlar: John Chrysostom'un Manevi Evliliğe Saldırısı (Berkeley: University of

California Press, 2001), 15 n.10, tiyatro gösterilerini içeren bir Calliope festivalini anlatır.

Julian, festival sırasında tiyatrodaki kurbanlar sunarak Antakya'da kaldığı süre boyunca Calliope'nin tapınağı için tam bir kült faaliyeti canlandırmaya çalışır; elbette bu onun gidişinden sonra sona eriyor: Libanius, Ep. 100 (FX811).

51. Ammianus Marcellinus 19.1.11, 32.9.14.

52. Libanius, Ep. FX661; (İngilizce çevirisi) Bradbury, TTH 41, no. 153; Ep. FX1480; Ep. FX1288; ayrıca bkz. Sandwell, Religious Identity in Late Antiquity, 41–43 ve Liebeschuetz, Antakya, 228–31.

53. Dionysos kültürünün imparator Valens döneminde aniden yeniden canlanması için bkz. Cyrrhus'lu Theodoret, Hist. eccl. 4.21 (PG 14.1184); (Yunanca metin ve Fransızca çeviri) The eodoret of Cyrrhus, Histoire ecclésiastique, cilt. 1, ed. Léon Parmentier ve Günther C. Hansen, not. Jean Bouffartigue, çev. Pierre Canivet, 2 cilt, SC 501, 530 (Paris: Cerf, 2006–9).

54. John'un Catech'teki kendi talimatları. İşgim. 12.60 (PG 49:240).

55. Libanius, Or. 30.8–9ff. (F.III.91–92). Kapadokya'nın Kayseri'sinde karşılaştığı keşişlerle tüyler ürpertici bir deneyime sahip olan John Chrysostom, Epistulae ad Olym-piadem 14.2 (PG 52:613) ile karşılaştırın.

56. Peter Brown, "Hristiyanlaşma ve Dini Çatışma", Cameron ve Garnsey'de, Geç İmparatorluk, 636–64, alıntı 647.

57. Jonathan Z. Smith, "Here, There, and Anywhere", Prayer, Magic, and the Stars in the Ancient and Late Antique World, ed. Scott B. Noegel, Joel Thomas Walker ve Brannon M. Wheeler (University Park: Pennsylvania State University Press, 2003), 21–36.

58. Smith, "Here, There, and Anywhere" 21–22, din tanımını "Antik ve Geç Antik Dünyada Dua, Büyü ve Yıldızlar" projesinin sağladığı formülasyondan yararlanarak inşa ediyor. bunun için baş makaleye katkıda bulundu. Ayrıca Melford Spiro'nun din tanımından da yararlanıyor: "Kültürel olarak varsayılan insanüstü varlıklarla kültürel olarak şekillendirilmiş etkileşimden oluşan bir kurum." Melford E. Spiro, "Din: Tanım ve Açıklama Sorunları", Din Çalışmalarına Antropolojik Yaklaşımlar, ed. Michael Banton, Commonwealth Monografilerinin Sosyal Antropologları Derneği 3 (Londra: Tavistock, 1966), 96.

59. Benim buradaki düşüncem aynı zamanda David Frankfurter'ın senkresyon konusunu yeniden teorileştirmesiyle de şekilleniyor. dincilik ve Hristiyanlaştırma: örneğin Frankfurter, "Senkretizm ve Kutsal Adam."

60. Brown, Authority and the Sacred, 8ff.

61. Libanius, Or. 1.245; (Yunanca metin ve İngilizce çeviri) Norman, LCL 478: 300–301.

62. Libanius, Or. 1.245–46; (Yunanca metin ve İngilizce tercümesi) Norman, LCL 478:300–301. İtalikler benimdir.

63. Libanius, Or. 1.250; (Yunanca metin ve İngilizce çeviri) Norman, LCL 478:302–3.

64. Sarah Iles Johnston, "Rüyaları Göndermek, Rüyaları Sınırlamak: Teori ve Pratikte Oneiropompeia", Sub Imagine Somni: Greko-Romen Kültüründe Gece Olayları, ed. Emma Scioli ve Christine Walde, Testi e Studi di Cultura Classica 46 (Pisa: ETS, 2010), 63–80.

65. Ido Israelowich, Aelius Aristides'in Kutsal Hikayelerinde Toplum, Tıp ve Din (Leiden: Brill, 2012).

66. John Chrysostom, Av. Jud. 1.6.2, 1.8.1. Ayrıca bkz. Yukarıdaki 3 ve 5.

67. Besas'ın rüya kehaneti talebiyle ilgili olarak bkz. PGM 7:222.49, 7:250-54, 7:359-69, 8:64-110; Ayi'dan rüya kehaneti talebiyle ilgili olarak bkz. PGM 7:664-85, 686-702.

68. PGM 5:416-21 (Preisendanz 1.195; Betz 108-9).

69. PGM 12:147-50 (Preisendanz 2.68; Betz 159).

70. Bir örnek için bkz. PGM 7:478-90.

71. Örneğin, Homeros, İlyada 2.1-75 (Zeus'tan Agamemnon'a); Ovidius, Metamorfozlar 9.684-703 (Telethusa/Isis), 2.585-680 (Juno; Somnus); Virgil, Aeneid 5.833-63.

72. Libanius, Or.18.172 (F.II.310-11; Norman, LCL 451).

73. Libanius, Or.18.172 (F.II.310-11; Norman, LCL 451).

74. Libanius, Or.18.172 (F.II.310-11; Norman, LCL 451).

75. Caesarea'lı Eusebius, *Historia ecclesiastica* 9.3. Yunanca metin ve İngilizce çeviri için Loeb Classical Library baskısının ikinci cildine bakınız: Eusebius, *Ecclesiastical History*, Books 6-10, çev. JEL Oulton, LCL 265 (1932; repr., Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000), 334-37.

76. Antakya'daki pazaryeri hakkında genel bilgi için bkz. Liebeschuetz, Antakya, 52-60.

77. 1934-35 sezonunda Antakya ve çevresinde on üç lanet tabletten oluşan bir koleksiyon keşfedildi. Orontes üzerindeki Antakya kazısı, Musées Nationaux de France (Louvre), Baltimore Sanat Müzesi, Worcester Sanat Müzesi ve Princeton Üniversitesi'nin de dahil olduğu ve daha sonra Fogg Art'ın da katıldığı kurumlardan oluşan bir konsorsiyum tarafından yürütüldü. Harvard'daki Müze ve Dumbarton Oaks tarafından. Kazılara ilişkin temel bir tartışma için bkz. Kondoleon, Antakya, 5-8. Kazılar tamamlandıktan sonra lanet tabletleri Princeton Sanat Müzesi'ne taşındı ve burada neredeyse hiç bozulmadan depoda kaldı. 1998 yılında Florent Heintz, Alexander Hollman ile birlikte tabletlerin yayınlanması projesini başlattı. Şu ana kadar Hollman iki tablet yayınladı: ilki, "Antakya'daki Sirkten Bir Lanet Tableti," ZPE 145 (2003): 67-82; ikincisi, "Antakya'dan Manav Babylas'a Karşı Bir Lanet Tableti," ZPE 177 (2011): 157-65. David R. Jordan bu lanet tabletlerin her ikisini de kataloglarına dahil ediyor; ilki "Özel Corpora'ya Dahil Edilmeyen Yunan Tanımları Araştırması"nda, GRBS 26.2 (1985): 151-97, 193'te; ve ikincisi "Yeni Yunan Lanet Tabletleri (1985-2000)," GRBS 41 (2000): 5-46, no. 110.

78. John G. Gager, *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World* (Oxford: Oxford University Press, 1992): özellikle geç antik dönemdeki lanet tabletleri dünyasına yaptığı mükemmel girişe (3-41) bakınız; Ayrıca önemli olan Christopher A. Faraone, *Magika Hiera: Antik Yunan Büyüsü ve Dinindeki "Erken Yunan Bağlama Büyülerinin Agonistik Bağlamı"*, ed. Christopher A. Faraone ve Dirk Obbink (Oxford: Oxford University Press, 1991), 3-32, bu bağlayıcı ritüelleri antik Yunan dünyasının normal, çatışmalı manzarasının bir parçası olarak ikna edici bir şekilde konumlandırıyorlar. Bu uygulamalara katılan insanlar gelişen sosyopolitik ortama entegre oldular. Bunun tersine, bkz. HS Versnel, "Beyond Cursing: The Appeal to Justice in Judicial Prayers", ayrıca Faraone ve Obbink, *Magika Hiera*, 60-106, lanet metinlerinden (adli dualar) ayrı bir ritüel metinler koleksiyonunu tasvir ediyor. Versnel'e (60) göre bu metinler "geri dönülemez bir ceza veya . . . Şartlı ve geçici bir baskı aracıdır. . . suçlunun eninde sonunda itiraf etmesi ve borcunu tazmin etmesi veya tazmin etmesiyle sonuçlanan bir tür adli işkence."

Arkeolojik kazılarda bulunan agonistik büyü koleksiyonu oldukça geniş olmakla birlikte,

yalnızca küçük bir kısmı yayımlandı. Son otuz yılda akademik ilgi arttı ve yayınlanmış metinlerin sayısı da arttı; Bu çabanın önemli örnekleri David R. Jordan'ın makaleleridir (önceki nota bakınız).

79. Florent Heintz, "Sihirli Tabletler ve Antakya'daki Oyunlar", Kondoleon, Antakya, 163-68, özellikle. 164-65.

80. Daha kapsamlı tartışma için bakınız: Silke Trzcionka, *Magic and the Supernatural in Fourth-Century Suriye* (London and New York: Routledge, 2007), 59.

81. Heintz, "Sihirli Tabletler", 164-65. Magoların sorunlu kategorisine dönecek olursak yukarıda 22. notta tartışılmıştır: "Büyücü"/"büyücü" (etik kategoriler) gibi dar ve yanlış formülasyonlar yerine magos/goês'leri (emik kategoriler) hayal etmeye yardımcı olan şey Frankfurter, "Ritual Expertise", 115-36'dır. Dini çalışmalarda bu kategorilerle karşılaştığımız ikilem hakkında ilginç bir tartışma için bkz. Russell T. McCutcheon, ed., *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion: A Reader, Controversies in the Study of Religion* (Londra: Cassell), 1999, 1-22.

82. Kondoleon, Antioch, 52. Ayrıca bkz. Florent Heintz, "A Greek Silver Phylactery in the MacDaniel Collection," *ZPE* 112 (1996): 295-300.

83. Heintz, "Bir Yunan Gümüş Phylactery", 297.

84. Dördüncü yüzyıl boyunca Antakya'daki yiyecek kıtlığıyla ilgili tartışma için bkz. Liebeschuetz, Antioch, 97; İmparator Julian'ın 362'deki yiyecek kıtlığına müdahalesi için bkz. Liebeschuetz, Antakya, 128-32.

85. Liebeschuetz, Antakya, 58-59; ayrıca bkz. Eod. 7.5.1 (MS 399).

86. John Chrysostom, *De sanctis Bernice ve Prosdoce* (PG 50:629-40); Buradaki İngilizce çeviri John Chrysostom'un *The Cult of the Saints: Select Homilies and Letters* adlı eserinden alınmıştır. trans. Wendy Mayer, Bronwen Neil ile birlikte, *Popular Patristics* (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2006), 155-76.

87. John Chrysostom, *De sancta Pelagia virgine et şehit* (PG 50:579-84); Buradaki İngilizce çeviri Wendy Mayer'den alınmıştır, çev., "A Homily on Pelagia, Virgin and Martyr", Leemans, Mayer, Allen ve Dehandschutter, "Let Us Die Th at We May Live", 148-56.

88. Beyrut muskası hayır. 52, "Büyük Melek Hiyerarşisi", Roy Kotansky, *Yunan Büyülü Muskaları: Yazılı Altın, Gümüş, Bakır ve Bronz Lameller*, 1: Bilinen Kaynağın Yayınlanmış Metinleri, *Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissen-schaft en*, Sonderreihe Papyrologica Coloniensia 22, pt. 1 (Opladen: Westdeutscher, 1994), 270-300. Gager, *Curse Tablets and Binding*, 232-34, aynı zamanda muskayı da tartışıyor (no. 125).

89. Hem Yunanca metin hem de İngilizce çeviri için bkz. Kotansky, *Greek Magical Amulets*, 279-81 (no. 52). Yukarıdaki alıntıdaki üç nokta bana aittir. Görülen. Bu metnin ilgili daha fazla bilgi için yukarıdaki 88. Kotansky'nin harf çevirisine sadık kaldık: "daimon/daimones".

90. Kotansky, *Greek Magical Amulets*, 271, Beyrut muskasındaki Yahudi melekolojisinin diğer bazı sihirli metinlere çok benzediğini belirtiyor ve örneğin PGM'yi öneriyor. 35:1-42 ve PGM 22b:1-26.

91. Büyük Paris elyazmasında (PGM) Yahudi ve Hristiyan ayinle ilgili şeytan çıkarma işlemleri için 4:3007-86), bkz. Kotansky, "Yunan Şeytan Çıkarma Tılsımları," 265ff. Ritüel uygulayıcıları bu güçlere horkismoι (horkismoι) aracılığıyla erişebilirler; bu formüller, sahibi iblisle bir sözleşme yapar ve ona herhangi bir ritüel amaç için (şeytan çıkarma, erotik büyü, lanet vb.) eski sahibinden uzak durmasını emreder. Kotansky'ye (265) göre iblisler, "bu incelikli benzer benzeri formülasyonun içerdiği kelimelerin doğası gereği büyü gücü sayesinde, kendi sınırlayıcı yönlerinin farkına varacaklardır."

statü ve sınırlara uymak; onların evi uçurumdur ve ait oldukları yer orasıdır." İblislerin ayrılmasını garantilemenin en uygun yolu, büyüünün içinde Tanrı'yı çok güçlü olarak tanımlayan bazı lakapları öne çıkarmaktır: yaratıcı, doğal düzenin düzenleyicisi, sınır koyan, suçlunun yok edicisi, meleki hiyerarşilerinin övgü nesnesi. ve en önemlisi, önünde yüce dağların bile korkuyla titrediği ateşli Cehennem'in gözetmeni. Bir iblis bir insanı ele geçirdiğinde ya da ona zarar verdiğinde, doğal evinin ötesine geçmiş olur: "Sanki asık suratlı iblisler, şeytan çıkarma eylemi aracılığıyla kamuya açık olarak okunan, görünmeyen bir kozmolojik sözleşmede yazılı olmayan bir madde imzalamış gibiler. onları hukuki yükümlülük altına soktu." Kotansky, "Yunan Şeytan Çıkarma Muskaları," 265. Ayrıca bkz. Wilfred Lawrence Knox, "Yahudi Liturgical Şeytan Çıkarma," HTR 31.3 (1938): 191-203.

92. "Demimonde" Matthew Dickie'nin *Magic and Magicians in the Greco-Roman World* (London: Routledge, 2001) adlı eserinde bir kelime seçimidir, örneğin, 9, 81-84, 98, 103. Burada ayrıca David Frankfurter'in 2002 tarihli incelemesi de konuyla alakalıdır. Dickie'nin Büyüsü ve Sihirbazları, *BMCR* 2002.02.26 (<http://bmcr.brynmawr.edu/2002/2002-02-26.html>).

93. Christopher A. Faorone, *Antik Yunan Aşk Büyüsü* (Cambridge, MA: Harvard Üniversitesi Press, 1999), 153-60.

94. Örneğin Jerome'daki genç kadınlar, Vit. Selam. 21 (PL 23:38); The eodoret of Cyrrhus, *Historia religiosa* 13.10-12, cilt. *Histoire des moines de Syrie*'nin 1'i (*Histoire Philothée*), ed. ve trans. Pierre Canivet ve Alice Leroy-Molinghen, 2 cilt, SC 234, 257 (Paris: Cerf, 1977-79).

## 2. BÖLÜM ŞEYTAN RİTÜELDE

1. "Muskalar" (periapta) için bkz. John Chrysostom, Hom. Sütun 8.5 (PG 62:358). John Chrysostom'un İngilizce çevirisi, *Homilies on Galatians, Ephesians, Philippians, Colossians, The essalonians, Timothy, Titus ve Philemon*'da mevcuttur, orig. seri ed. Philip Schaff Hristiyan Kilisesinin İznik ve İznik Sonrası Babalarının Seçilmiş Kütüphanesi, 1. ser. 13 (bundan sonra NPNF1 13 olarak anılacaktır) (1886; repr., Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1994), 298. Ayrıca bkz. August-tine, *Serm.* 306e; (İngilizce çevirisi) Rotelle, *Works of Saint Augustine*, 3:11, 277ff. Kuluçka tapınakları için bkz. John Chrysostom, *Adv. Jud.* 1.6.2-3 (PG 48:852; FC 68:22-23), 1.8.1 (PG 48:855; FC 68:31-32). Çamur işaretleri için bkz. John Chrysostom, Hom. Sütun 8 (PG 62:358); ayrıca bkz. *Catech.* İşçim. 12.60 (PG 49:240).

2. Bkz. Frankfurter, "Beyond Magic and Superstition", Burrus, *Late Ancient Christian-ity*, özellikle. 255-57, ortopraksiye karşı heteropraksiyi tanımlamanın bir aracı olarak yıpratıcı ritüel retoriği konusunda bu noktada çok yardımcı oluyor.

3. Aksi belirtilmedikçe John Chrysostom'un metinlerinin tüm çevirileri bana aittir. İlmi ders derslerinin tüm çevirileri bana aittir, ancak okuyucuya kolaylık olması açısından Paul Harkins'in yayınlanmış çevirisinden de alıntı yapıyorum (aşağıya bakınız). John Chrysostom, *Catech* için. illum., aşağıdaki Yunanca baskılara başvurdum: (*Catech.* illum. 1-8) John Chrysostom, *Huit catéchèses baptismales inédites*, ed. ve trans. giriş ile. ve Antoine Wenger'in notları, SC 50 (Paris: Cerf, 1957) (bundan sonra SC 50 olarak anılacaktır); (*Catech.* illum. 3, 9-11) *Varia graeca sacra*, ed. ve trans. Athanasios Papadopoulos-Kerameus, *SubByzLOI* 6 (St. Peters-burg: Kirşbaum, 1909), 154-83 (bundan sonra PK); (*Catech.* illum. 9 ve 12) PG 49:221-40. İngilizce çevirisi John Chrysostom, *Vaftiz Talimatları*, çev.

ve açıklama. Paul W. Harkins, ACW 31 (Westminster, MD: Newman Press, 1963) (bundan sonra ACW 31 olarak anılacaktır).

4. Burada Althusserci anlamda "ideoloji"yi kastediyorum: Louis Althusser, "Ideology and Ideological State Apparatuses", Lenin and Philosophy ve Other Essays (1971; repr., New York: Monthly Review Press, 2001), 127–88. John Chrysostom'un cemaatçilerin hayal gücüne defalarca yansıttığı çok sayıda ve çeşitli görüntülerin, bir dizi gelenek veya kural olarak hareket etmesi, onların dünya görüşlerini tanımlaması ve aynı zamanda örtülü ahlaki ve etik sınırlar ve sınırlar oluşturma amaçlanmaktadır. Bu bölümün daha önceki bir versiyonunu okuduktan sonra Althusser'i önerdiği için Andrew Jacobs'a çok minnettarım.

5. Smith, "Şeytani Güçleri Yorumlamaya Doğru", 429.

6. Smith'in analizinin güçlü etkisini erken dönem Hristiyan şeytan bilimi ve şeytan çıkarmayla ilgili yakın tarihli herhangi bir çalışmada görebiliriz. Sorensen, Possession and Exorcism, 118–221, ataerkil Hristiyanlıktaki şeytan çıkarma ve şeytan bilimini Smith'in bakış açısından okuyor. Ayrıca avantajlı bir şekilde Smith'e güvenen Leeper, "Şeytan Çıkarmanın Rolü." Bu alanda hâlâ vazgeçilmez olan ilk araştırmalar için bkz. Thraede, "Exorzismus" ve Dölger, Der Exorzismus; ayrıca bkz. Böcher, Chris-tus exorcista; ayrıca Böcher, Dämonenfurcht ve Dämonenabwehr hala oldukça önemlidir. Demonisation of Magic and Sorcery in Late Antiquity: Christian Redefinitions of Pagan Religions, Ancient Greek and Rome, ed. Bengt Ankarloo ve Stuart Clark, cilt. 2 Witchcraft and Magic in Europe (London: The Athlone Press; Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999), 277–348, erken imparatorluktan geç antik çağa kadar teorik olmaktan çok tanımlayıcı bir iblis bilimi değerlendirmesi sunar; ayrıca Flint, The Rise of Magic, 227–338, özellikle. 315–38, geç antik dönemdeki iblisler ve manevi dünyanın Hristiyanlaştırılmasıyla ilgili. Genel bir referans olarak ayrıca bkz. Henry Ansgar Kelly, Towards the Death of Satan: The Growth and Decline of Christian Demonology (London: Geoffrey Chapman, 1968); ve Henry Ansgar Kelly, Şeytan, Demonoloji ve Cadılık: Kötü Ruhlara İlişkin Hristiyan İnançlarının Gelişimi, rev. ed. (Garden City, NY: Doubleday, 1974). Sandwell, Religious Identity in Late Antiquity, 143–44, ağırlıklı olarak "şeytanlaştırma" kategorisine dayanır; Shepardson, "Control-ling Contested Places," 483–516, şeytaniliği coğrafyaya bağlıyor. Wilken, John Chrysostom ve Yahudiler de teorik olarak daha az karmaşık bir şekilde bu modeli izliyor. Chrysostom'un retorik geleneği içindeki kalıplaşmış hakaretlerinin izini sürüyor: örneğin sarhoşluk ve hakaret (119–21). Wilken'e göre John, sonunda Yahudilerin teolojik sorunlarına ve Hristiyanlığın yükselişine rağmen devam eden varoluşlarına çözüm buluyor; Yahudileri İsa'nın katilleri olarak tanımlamasına ve dolayısıyla ruhlardan arındırılmış ve iblislere terk edilmiş bedenlere bakın. Wilken ayrıca Consti-tutiones apostolicae 2.2.1'de bulunan Chrysostom ile paralelliklerden de söz ediyor.

7. John Chrysostom bu materyalin çoğunu ilk vaftiz dersinde sunar; bu, Catech boyunca takip ettiği duyuşal düzen (epi tön aisthētōn) ile manevi düzen (ta pneumatika) arasındaki farkı belirleyen programlı bir formattır. Işığım. 1.5–16. Catech'teki Yunanlılar için. illum.1–8, bkz. SC 50:111–17. İlmihallerle ilgili çevirilerim burada ve bölüm boyunca. 3. Harkins, Vaftiz Talimatları'ndan (örn. ACW 31) biraz değiştirilmiştir.

8. "İsa'nın yeni askerleri" dili için bkz. John Chrysostom, Catech. Işığım. 4.6 (SC 50:185; ACW 31:68).

9. Bu şekilde Yuhanna, Pavlus'un düşüncesini, özellikle de İsa'nın imajını oldukça yakından takip ediyor. İsa'nın cesedi 1 Kor. 12:12–27.



10. Bkz. Ellen Muehlberger, *Angels in Late Antique Christian* (New York: Oxford University Press, 2013), 176-214.

11. Geç Antik Çağ'da bu noktaya geldiğimizde elbette saf Stoacı bilgi ve algı teorilerinden bahsetmek imkansızdır; tüm Hellenistik felsefeler bir noktada birleşmiştir ve John Chrysostom, duyuşal ve pnömatisman olanı ikilileştirmesinde kesinlikle büyük ölçüde Platonlaştırıcı bir kozmolojiye güvenmektedir. Bu çok önemli noktayı bana hatırlattığı için Catherine Chin'e teşekkür borçluyum. Bununla birlikte, John Chrysostom'un duyuşal düzen tanımında ve şeytani ile bedensel olanın yakınsamasına ilişkin anlayışında, algı ve biliş süreçlerine ilişkin çok güçlü materyalist bir görüşü ve dolayısıyla daha Stoacı bir yorumu ifade eder.

12. Bunu bir sonraki bölümde uzun uzun tartışacağım. John, gruplar halinde ve bire bir konuşma taktikleri süreci aracılığıyla ruhu/zihni yeni bir inanca veya bilgiye yönlendiren psikoloji uygulamasına büyük ölçüde güvenir. Özellikle Epikürosçu çevrelerde oldukça sık kullanılıyordu. Bkz. Clarence E. Glad, Paul ve Philodemus: Epikürosçu ve Erken Hristiyan Psikolojisinde Uyarlanabilirlik, NovTSup 81 (Leiden: Brill, 1995).

13. John'un Stoacı çerçeveye açısından düşüncesine karşılaştırmalı bir referans olarak, Brakke, *Demons and the Making of the Monk*, 3-77, çeşitli Mısır çileciliği ve şeytan bilimleri ile bunların birleştirilmesine ilişkin kapsamlı bir araştırma ve derinlemesine bir analiz sunmaktadır. Stoacı biliş ve algı görüşleri. Stoacı demonolojiye son derece yararlı karşılaştırmalı bir genel bakış için bkz. Algra, "Stoics on Souls and Demons," 359-88.

14. Adv. Jud. 1.4.1-5'te John, Yahudileştirme hastalığını, John'un Yahudi ruhları ve iblislerle dolu sinagoglar tasviriyle sıkı bir şekilde ilişkilendiren hastalık, şeytani ele geçirme ve ritüel şifa görüntülerinin ayrıntılı bir karışımına kendini kaptırıyor.

15. Çeviriler de dahil olmak üzere ilgili Stoacı metinler için AA Long ve DN Sedley, *The Hellenistic Philosophers: Translations of the Primary Sources, with Philo-sophical Commentary*, cilt. The Hellenistic Philosophers'ın 1. kitabı (Cambridge: Cambridge University Press, 1987) (bundan sonra L&S olarak anılacaktır). Yunanca ciltte bulunur. 2: AA Long ve DN Sedley, *Hellenistik Filozoflar: Notlar ve Bibliyografya ile Yunan ve Latin Metinleri* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987). Yunanca aynı zamanda Hans von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, 4 ciltte de bulunabilir. (Leipzig: Teubner, 1903-24) (bundan sonra SVF olarak anılacaktır).

16. Diogenes Laertius, *Philosophoi bioi* 7.52 (SVF 2.71; L&S 236).

17. Aetius 4.12.1 (SVF 2.54; L&S 239); bu nokta, Aetius'un aynı pasajda "hayalet" (fantazma) kategorisine ilişkin tartışmasıyla ilgilidir. Gerçeği belirleyen bir "izlenim" (phantasia) ile "uydurma" (phantasma) arasındaki fark hakkında bkz. Diog. Laert. 49-51 (SVF 2.71; L&S 236). Lucretius'ta hayal gücü konusu hakkında bkz. *De rerum natura* 4.722-822 (L&S 74-76).

18. Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* 7.247-52 (SVF 2.65, bölüm; L&S 243) (bundan sonra Math.).

19. Sextus Empiricus, *Matematik* 7.247-52 (SVF 2.65, bölüm; L&S 243); ayrıca bkz. Stobaeus 2.73.16-2.74.3 (SVF 3.112; L&S 256).

20. Yukarıdaki 17. nota bakınız.

21. John Chrysostom, *Catech. İşigim* 2.12 (SC 50:140; ACW 31:47).

22. John Chrysostom, *Catech. İşigim* 1.24 (SC 50:120; ACW 31:32).

23. John Chrysostom, *Catech. İşigim* 1.22 (SC 50:119; ACW 31:32).

24. John Chrysostom, *Catech. İşigim* 4.24 (SC 50:194; ACW 31:75).

25. John Chrysostom, Catech. Işığım. 1.46 (SC 50:132; ACW 31:41).

26. John Chrysostom, Catech. Işığım. 1.46 (SC 50:132; ACW 31:41).

27. John Chrysostom, Catech. Işığım. 5.28 (SC 50:214; ACW 31:92).

28. John Chrysostom, Catech. Işığım. 1.22 (SC 50:119; ACW 31:31).

29. John Chrysostom, Catech. Işığım. 1.46 (SC 50:132; ACW 31:40).

30. John Chrysostom, Catech. Işığım. 1.22, 40 (SC 50:119, 129; ACW 31:31, 39).

31. John Chrysostom, Homiliae in Matthaeum 11.9 (PG 57:200-201) (bundan böyle Hom.

Mat.). Çevirim, John Chrysostom'un Homilies on the Gospel of St. Matthew adlı eserindeki İngilizce metinden biraz değiştirilmiştir, orig. seri ed. Philip Schaff, İznik Kütüphanesi'ni seçin ve Hristiyan Kilisesi'nin İznik Sonrası Babaları, 1. ser. 10 (bundan sonra NPNF1 10) (1886; repr., Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1994), 74. Ayrıca bkz. John Chrysostom, De incomprehensibili natura Dei 2.8 (PG 48:710ff.) (bundan sonra Incompr. nat. Dei); (İngilizce çevirisi) John Chrysostom, Tanrının Anlaşılmaz Doğası Üzerine, çev. Paul W. Harkins, FC 72 (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1984) (bundan sonra FC 72 olarak anılacaktır), 74; ayrıca Incompr. nat. Dei 2.8 (PG 48:710ff.; FC 72:74): "Temizlenmiş ve Tanrı'nın sözlerini duymakta özgür olan bir zihin."

32. John Chrysostom'un Anomoean'ların akıl hastalığını "ruhlarında iltihaplı bir ülser" olarak tanımlaması için: Incompr. nat. Dei 2.52 (PG 48:718; FC 72:92); aynı zamanda "şişmiş bir zihin". . . iltihaplı yaralar": Incompr. nat. Dei 2.51 (PG 48:718; FC 72:92); "ruhunuzun şişmesi ve iltihaplanması": Incompr. nat. Dei 1.45 (PG 48:708ff.; FC 72:69); sapkınlık: Hom. Mat. 20.4 (PG 57:292; NPNF1 10:144); "nokta": Catech. Işığım. 6.23 (SC 50:226; ACW 31:102); "kurumla kaplı", "örümcek ağlarıyla dolu": Homiliae in epistulam i ad Corinthios 13.6 (PG 61:110; İngilizce çevirisi John Chrysostom'da mevcuttur, Homilies on the Epistles of Paul to the Corinthians, orijinal seri basımı) Philip Schaff Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, 1. seri 12 [bundan böyle NPNF1 12] [1886; repr., Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1994], 74; [bundan böyle Hom 1 Kor.]; çamur: Catech. illum.1.3 (SC 50:110; ACW 31:23); leke, kırışıklık: Catech. illum. 6.22 (SC 50:226; ACW 31:102), Catech. illum. 8.25 (SC 50:260; ACW 31:130); sakatlama: Hom. Matt. 20.4 (PG 57:292; NPNF1 10:145); dışa doğru çürüme veya cüzam: Hom. Matt. 25.2 (PG 57:329; NPNF1 10 : 173); cinsel olarak tanımlanmış: Hom. Matt. 42 bir bütün olarak (PG 57:451-56ff.; NPNF1 10:268-72).

33. John Chrysostom, Hom. Mat. 42.3 (PG 57:453; NPNF1 10:271).

34. Benim çevirim, yayınlanmış İngilizce çevirisinden (NPNF1 10:271) değiştirilmiştir. Hom. Mat. 42.3 (PG 57:453).

35. John Chrysostom, Hom. Mat. 42.3 (PG 57:455-56; NPNF1 10:271). PG'nin Yunanca metnine danışarak NPNF1'den çeviri.

36. Ruhun maddiliği (ve muhakeme yeteneği) ve ayrıca iblisler hakkında: Bölüm 1'de bahsedildiği gibi. 1, Gregory A. Smith, "Şeytan Nasıldır?" (479-512, özellikle 481), geç antik çağda iblisler hakkında giderek daha karmaşık hale gelen okumalarda, insan ruhu/zihni/kişisi ve onun maddiliği ve dolayısıyla onlarla etkileşime girme kapasitesi hakkında çok fazla bilgi edindiğimizi belirtmiştir. duyuşal ortam. Bununla birlikte, onun doğru bir şekilde gözlemlediği gibi, algılanan fiziksel gerçekliği ve aynı zamanda o duyuşal ortamın bir parçası olan iblisin kendisinin maddeselliğini sıklıkla gözden geçiriyoruz. Kesinlikle Smith'in zekice gözlemine katılıyorum ve şeytani ele geçirme ve şeytan çıkarma konusundaki bu çalışmada onun yorumlarını oldukça ciddiye alıyorum; John, insanın içsellik (çevreleyen duyuşal dünyayla maddi bir ilişki içinde ruh/zihin) konusunda farklı bir kavram oluştururken,

şeytani olanın maddi bir teorileştirmesini kullanarak bu içsellığı ve onun çevreyle olan savunmasız ilişkisini ele alıyor.

37. Özellikle bkz. John Chrysostom, Catech. Işığım. 2.12-15 (SC 50:139-42ff.; ACW 31:47-49).

Benzer şekilde Catech'te. Işığım. 11.27, vaftizin meshedilmesinden sonra şeytan, zeytinyağı ve merhem karışımı olan krismanın güneşten daha parlak olması nedeniyle gözlerini başka tarafa çevirmek zorunda kalır; Yunanca için bkz. Papadopoulos-Kerameus 3.25 (PK 172; ACW 31:169).

38. John Chrysostom, Catech. Işığım. 11.25 (PK 172; ACW 31:168). Bir bütün olarak pasaj, konuşma pratiğini kutsanmış/ilahi ve şeytani olarak ikiye ayırır; her türü etkilidir. Şeytani konuşma uygulamaları, şehirdeki şeytani bölgeleri de gösterebilen belirli etkinlikleri işaret eder: kişinin gülmek, alametler, kehanetler, büyü sözler, kehanetler ve küfürlü dil kullanmak için seyahat ettiği yerler, örneğin atların gittiği yerler. yarışlar ve ahlaksızlık gösterileri yapılıyor.

39. John Chrysostom, Catech. Işığım. 11.25 (PK 3; ACW 31:168).

40. John Chrysostom, Catech. Işığım. 12.60 (PG 49:240; ACW 31:191). Vaftiz mührü ve haç işaretinin doğasında bulunan koruyucu (şeytan karşıtı) güç hakkında ayrıca bkz. Nazianzuslu Gregory (PG 36:364) ve Kör Didymus (PG 39:717); Bu referansların keşfini Harkins'in (ACW 31:338 n. 81) son derece kapsamlı notlarına borçluyum. Ayrıca bkz. Franz Joseph Dölger, Sphragis: Eine altchristliche Taufb ezeichnung. . . des Altertums,

SGKA, cilt. 5, hayır. 3/4 (1911; repr., New York: Johnson Reprint Corporation, 1967), 175-79.

41. John Chrysostom, Hom. 1 Kor. 12.11 (PG 61:103-4; NPNF1 12:69-70).

42. John Chrysostom, Hom. 1 Kor. 12.11 (PG 61:103; NPNF1 12:70).

43. John Chrysostom, Hom. 1 Kor. 12.11 (PG 61:103; NPNF1 12:69). Bu çeviri benim NPNF1 12:69'a danışarak sahip olun .

44. John Chrysostom, Hom. 1 Kor. 12.11 (PG 61:103; NPNF1 12:70).

45. John Chrysostom, Hom. 1 Kor. 12.11 (PG 61:103; NPNF1 12:70).

46. John Chrysostom, Kal. 1.1 (PG 48:951-52); (İngilizce çevirisi) Seumas Macdonald, çev., "John Chrysostom, In Kalendas—On the Kalends of Ocak" (2010), [http://www.tertullian.org/fathers/chrysostom\\_in\\_kalendas.htm](http://www.tertullian.org/fathers/chrysostom_in_kalendas.htm) adresinden çevrimiçi olarak ulaşılabilir; kendimce ufak düzeltmeler yaparak.

47. John Chrysostom, Kal. 1 (PG 48:951-52).

48. John Chrysostom, Kal. 1.1 (PG 48:951-52).

49. John Chrysostom, Kal. 3 (PG 48:951-52).

50. John Chrysostom, Kal. 2 (PG 48:951-52).

51. John Chrysostom, Kal. 2 (PG 48:951-52).

52. John Chrysostom, Kal. 3 (PG 48:951-52).

53. John Chrysostom, Homiliae, Joannem 60.5 (PG 59:333; NPNF1 14:220); ayrıca Hom. Mat. 68.4 (PG 58:615; NPNF1 10:418): "Ayrılıyorlar, ateşe veriliyorlar ve tutsak olarak kendi evlerine giriyorlar." PG Yunanca metnine danışarak NPNF1'den çeviri .

54. John Chrysostom, Hom. Mat. 7.7 (PG 57:80-81; NPNF1 10:46-47). Leyerle, Theatrical Shows and Ascetic Lives, John'un ölümcül kadın gösterisini kurgulamasının çağdaş görme kuramlarından ilham aldığını gösteriyor; bir görüntü izleyicinin ruhuna etki ediyor. Dolayısıyla erkek seyirci, sahne sanatçısının imajından maddi olarak etkilenir/bozulur. Bu izlenim adamın ruhuna yerleşir, onun düzenli duygularını altüst eder, epitemiyi yükseltir ve sonunda onu tiyatroya geri sürükler. Örneğin bkz. John Chrysostom, Homiliae, Acta apostolorum 42.4 (PG 60:301). İngilizce tercümesi şu adreste mevcuttur:

John Chrysostom, Havarilerin İşleri ve Romalılara Mektup Üzerine Vaazlar, orig. seri ed. Philip Schaff Hristiyan Kilisesi'nin İznik ve İznik Sonrası Babalarının Seçilmiş Kütüphanesi, 1. ser. 11 (bundan sonra NPNF1 11 olarak anılacaktır ) (1886; repr., Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1994), 262. Ayrıca bkz. John Chrysostom, Hom. Jo. 18.4 (PG 59:120). Bir kadına bakıldığında oluşan leke ile ilgili olarak bkz. Homiliae, epistulam ad Romanos 12.9 (PG 60:506-7; NPNF1 11:426); Görmeye yeteneğini kirlüten çıplak kadın havuzları hakkında bkz. Hom.

Mat. 7.7 (PG 57:80-81; NPNF1 10:46-47). John Chrysostom, Contra ludos et theatra 2 (PG 56:266) ile karşılaştırın; (İngilizce çevirisi) Mark Vermes, çev., "Oyunlara ve Tiyatrolara Karşı Chrysostom" (2012), <https://archive.org/details/adresinden/cevrimiçi/olarak/erişilebilir/ChrysostomAgainstTheGamesAndTheTheatres>. Ayrıca bkz. Blake Leyerle, "John Chrysostom on the Gaze," JECS 1.2 (1993): 159-74, burada John Chrysostom'un kadın gösterisi ile erkek izleyici arasında doğal olmayan bir görsel ilişki kurma şeklini ele alıyor.

55. John Chrysostom, Hom. Mat. 68.4 (PG 58:645; NPNF1 10:419).

56. John Chrysostom, Hom. Mat. 6.10 (PG 57:71; NPNF1 10:42); Leyerle, Tiyatro Gösteriler ve Çileci Yaşamlar, 69.

57. John Chrysostom, Hom. Mat. 7.7 (PG 57:79; NPNF1 10:48). Daha geniş pasajda Yuhanna kutsal kimliği tiyatro-aynasal kimlikle canlı bir şekilde yan yana getiriyor: Hristiyanların "kan çeşmesi, o berbat fincan"ı "şeytan çeşmesi", "şehvet denizi" için teslim etmeleri.

58. John Chrysostom, Hom. Mat. 7.7 (PG 57:79-80; NPNF1 10:48-49). PG Yunanca metnine danışarak NPNF1'den çeviri .

59. John Chrysostom, Hom. Mat. 37.8 (PG 57:426; NPNF1 10:249). PG Yunanca metnine danışarak NPNF1'den çeviri .

60. John Chrysostom, Hom. Mat. 37.8 (PG 57:426; NPNF1 10:249).

61. John Chrysostom, Hom. Mat. 37.8 (PG 57:426; NPNF1 10:249). PG Yunanca metnine danışarak NPNF1'den çeviri .

62. John Chrysostom, Bab. 68 (SC 362:182). Burada ve bu vaazdan yapılan tüm alıntılarda yaptığım çeviriler, John Chrysostom, Apologist, çev. Margaret A. Schatkin ve Paul W. Harkins, FC 73 (Washington, DC: Catholic University Press, 1985), 114 (bundan sonra FC 73), alıntı 114.

63. John Chrysostom, Bab. 69 (SC 362:182; FC 73:115).

64. John Chrysostom, Bab. 68 (SC 362:180; FC 73:114).

65. John Chrysostom, Bab. 72 (SC 362:188; FC 73:117).

66. John Chrysostom, Bab. 70 (SC 362:186; FC 73:114).

67. John Chrysostom, Bab. 70 (SC 362:186; FC 73:114).

68. John Chrysostom, Bab. 70 (SC 362:184-86; FC 73:114).

69. John Chrysostom, 4 Temmuz (PG 50:673-74); (İngilizce çevirisi) Mayer, "A Homily on Julian the Martyr," Leemans, Mayer, Allen ve Dehandschutter, "Let Us Die That We May Live," 138. İtalikler bana ait.

70. John Chrysostom, Av. Jud. 2.3.4 (PG 48:860). Metin PG 48:843-942'de mevcuttur; İngilizce çevirisi John Chrysostom, Discourses Against Judaizing Christians'da mevcuttur, Paul W. Harkins tarafından çevrilmiştir, FC 68 (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1979) (bundan sonra FC 68), alıntı FC 44'tedir.

71. John Chrysostom, Av. Jud. 2.3.4ff . (PG 48:860-61; FC 68:44).

72. John Chrysostom, Av. Jud. 2.3.4ff . (PG 48:860-61; FC 68:44).

73. John Chrysostom, Av. Jud. 2.3.5. (PG 48:861; FC 68:44).
74. John Chrysostom, Av. Jud. 2.3.5ff. (PG 48:861; FC 68:44).
75. John Chrysostom, Av. Jud. 1.3.1 (PG 48:847; FC 68:10).
76. John Chrysostom, Av. Jud. 1.3.4 (PG 48:847; FC 68:12).
77. John Chrysostom, Av. Jud. 1.3.4 (PG 48:847; FC 68:11-12).
78. John Chrysostom, Av. Jud. 1.3.7 (PG 48:848; FC 68:14).
79. John Chrysostom, Av. Jud. 1.3.7 (PG 48:848; FC 68:14).

80. John Chrysostom, Av. Jud. 2.3.5. (PG 48:860; FC 68:44). Ayrıca, antik çağda kadın fizyolojisi ve cinselliğine yatırılan toplumsal cinsiyet sembolizmine ilişkin klasik metin için bkz. Anne Carson, "Putting Her in Her Place: Woman, Dirt, and Desire", *Before Cinsellik: The Construction of Erotik Deneyimin Antik Yunan Dünyası*, ed. David M. Halperin, John J. Winkler ve Froma I. Zeitlin (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990), özellikle. 158-60.

81. John Chrysostom, Av. Jud. 2.3.5. (PG 48:861; FC 68:44).
82. John Chrysostom, Av. Jud. 2.3.5 ve sonrası. (PG 48:861; FC 68:44).
83. John Chrysostom, Av. Jud. 2.3.6 ve devamı. (PG 48:861; FC 68:45).
84. Kod. Eod. 9.16; (İngilizce çevirisi) Pharr, *The Eodosian Code and Novels*;

(Latince metin ve Fransızca çeviri) Theodor Mommsen, Paul M. Meyer ve Paul Krueger, eds., Olivier Huck, François Richard ve Laurent Guichard ile birlikte, *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438)* ), cilt. 2, *Kod Théodosien I-XV*, trans. Jean Rouge ve Roland Delmaire, giriş. ve notlar Roland Delmaire, SC 531 (Paris: Cerf, 2009). 9.16'nın Latince metni şöyledir: "scientia puniendi et severissimis merito legibus vindicanda, qui magicis accincti artibus aut contra hominum moliti salutem aut pudicos ad libidinem defl exisse animos deteguntur." Suçun ima ettiği şey, agrestibus locis'te insani bir durum değil, ne maturis vindemiis metuerentur, ne de maturis vindemiis metuerentur, aut rueris grandinis lapidatione quaterentur, masum adhibita suff ragia, quibus non cuiusque salus aut assetimatio laederetur, sed nisap profi cerent actus, ne ilahi dünya ve emekçi hominum sternerentur."

85. Geç antik kentlerde istasyon ayinlerinin geliştirilmesi konusunda hala müthiş bir rehber John Baldovin, *The Urban Character of Christian Worship: The Origins, Development, and Anlamı of Stational Liturgy*, OCA 228 (Roma: Pontifi cum Institutum Orientalium Studio)'dur. -rum, 1987). Şehit kùltlerinin mezarlıklardan geç antik kentin merkezine yayılması hakkında bkz. Gillian Clark, *Christian and Roman Society, Key Themes in Ancient His-tory* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004); ayrıca Leemans, Mayer, Allen ve Dehandschutter, "Let Us Die Th at We May Live," 3-22; ve Mayer ve Neil, *The Cult of the Saints*, 23. Şehit kùltlerinden doğan ayin uygulamaları ve dini düzenlemeler, geç antik dünyanın zamansal ve coğrafi boyutlarının Hristiyanlaştırılmasını teşvik etti; dönüşüm/ Hristiyanlaşmayla ilgili klasik çalışmalar arasında RA Markus, *The End of Ancient Christian* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990); ve ED Hunt, *Geç Roma İmparatorluğu'nda Kutsal Toprak Hac Yolculuğu*, MS 312-460 (Oxford: Clarendon, 1982).

Bu soruna teorik olarak incelikli bir yaklaşım kadar yeni bir yaklaşım için bkz. David Frankfurter, ed., *Geç Antik Mısır'da Hac ve Kutsal Alan*, RGRW 134 (Leiden: Brill, 1998), özellikle. giriş: David Frankfurter, "Kipti Hac Yolculuğuna Yaklaşımlar", 3-50.

86. John Chrysostom, Hom. Sütun 8.5 (PG 62:358; NPNF1 13:298). PG Yunanca metnine danışarak NPNF1'den çeviri .

87. John Chrysostom, Hom. Sütun 8.5 (PG 62:358; NPNF1 13:29); ayrıca yukarıya bakınız, bölüm. Bu çalışmanın 1.

88. John Chrysostom, Hom. Sütun 8.5 (PG 62:358; NPNF1 13:298).

89. John Chrysostom, Catech. Işığım. 12.57 (PG 49:240; ACW 31:190); aynı noktayı Hom'da da hararetle dile getiriyor. Sütun 8.5 (PG 62:358; NPNF1 13:298).

90. John Chrysostom, Catech. Işığım. 12.59 (PG 49:240; ACW 31:191).

91. John Chrysostom, Hom. Sütun 8.5 (PG 62:358; NPNF1 13:298). NPNF1'den çeviri PG'nin Yunanca metnine danışarak.

92. John Chrysostom, Hom. Sütun 8.5 (PG 62:358; NPNF1 13:298). PG Yunanca metnine danışarak NPNF1'den çeviri .

93. John Chrysostom, Av. Jud. 8.6.6 (PG 48:936; FC 68:22).

94. John Chrysostom, Av. Jud. 1.7.5 (PG 48:854; FC 68:29). Adv'i alıp alamayacağımız sorusu etrafında uzun zamandır bir tartışma dönüyordu. Jud. 1.4.1-5, 1.7.1-8.1 ve 8.6.6-11, Antakya'daki hahamların muska ve büyü şifa sunduklarının kanıtı olarak. Bu tartışmanın ilgili bilim alanlarındaki çağdaş teorik ve metodolojik söylemleri nasıl yakından yansıttığı da büyüleyicidir; yakın zamanda Bohak, Ancient Jewish Magic, 320-22, sinagogun merkezi bir konum olduğu çok çeşitli ritüel uygulamaları desteklediğini öne sürüyor. Wilken, John Chrysostom and the Jews, 83-84, maddi kültür ve büyüye olan ilgi konusundaki son keşiflerle ilgilenerek, kilise ve sinagogu şehirdeki "esrarengiz gücün" pazarlanması konusunda rekabete sokuyor. Daha önceki açıklamalar için bkz. Marcel Simon, Verus Israel: Roma İmparatorluğu'nda Hristiyanlar ve Yahudiler Arasındaki İlişkiler Üzerine Bir Araştırma, MS 135-425, çev. H. McKeating, Littman Library of Jewish Civilization (Oxford: Published for the Littman Library, Oxford University Press, 1986), 339-68, Yahudiliğin büyüye büyük bir istekle katıldığını ve katkıda bulunduğunu ve bu sayede "aşağılanmış bir Yahudilik" anlamına geldiğini beyan eder. " ilk birkaç yüzyılda Hristiyanlığın zorlu bir rakibi olarak statüsünü korudu.

95. John Chrysostom, Av. Jud. 8.6.11 (PG 48:937; FC 68:229).

96. John Chrysostom, Catech. Işığım. 10.16 (PK 2:14; ACW 31:155).

97. "Buruşuk, benekli" dili Eph'den türemiştir. 5:25-27. John, Catech'te ruhun yozlaşmasının dilini geliştirir. Işığım. 1.16-18 (SC 50:116-18): örneğin "çirkin", "deforme olmuş": Catech. Işığım. 1.3, 5, 10 (SC 50:110, 111, 113; ACW 31:24). Ayrıca "tamamen ve utanç verici derecede iğrenç": Catech. Işığım. 1.3 (SC 50:110; ACW 31:24).

98. John Chrysostom, Catech. Işığım. 1.46 (SC 50:132; ACW 31:41). Yahya, vaftiz edilenlerin vaftiz süreci boyunca "kötülükten uzak durmalarını" talep ediyor; bu onların sosyal olarak geri çekilmeleri (yani "şeytanın kötü tuzaklarından" kaçınmaları) talebiyle eşdeğerdir; aynı şekilde Catech'te. Işığım. 1.46 Yahya, vaftizcilerden hayatlarını bütünüyle kuşatması gereken çok çeşitli ve ilgi çekici dilsel uygulamalarla meşgul olmalarını talep ediyor: "Bütün günü dualarla ve itiraflarla, okuyarak ve pişmanlık duyarak geçirelim." Bu faaliyetler, onların kolektif olarak uyguladıkları (vaftiz) yaşamları ile Antakya'nın geri kalanı arasında geniş bir bölgeyi sınırlıyor.

99. John, kutsal vaftiz kimliğiyle (sfragis'in koruyucu etkileri ve içinde barınan tanrısallığın güçlü etkisi) ilişkilendirdiği Hristiyanlaştırılmış bir parrhesia kavramı geliştirir; dolayısıyla parrhesia aynı zamanda anti-şeytani güce sahip olan vaftiz sonrası konuşmaya duyulan yeni keşfedilen güven anlamına da gelir. Örneğin John, katkûmenlerin vaftizden önce güvenle konuşmalarını anlatır ("mêdemian parrhesian," Catech. illum. 1.17 [SC])

50.117; ACW 31:30]) ve vaftiz yoluyla parrhesia kazanmaları. Geç antik çağda parrhesia'nın Hristiyanlaştırılmasıyla ilgili temel okuma hala Peter Brown, *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire* (Madison: University of Wisconsin Press, 1992), 35-70, 122-57'dir. Brown'ın çalışması aynı zamanda Chrysostom'un güçlü ve ikna edici konuşma konusundaki kutsal veya ritüel kavramını nasıl geliştirdiğini anlamak için önemli bir arka plan sağlar.

yalnızca vaftiz edilmişlerin, yani ruhi savaşa meşgul olanların kullanabileceği bir tür konuşma. Sözlü iknanın "büyülü" veya mistik yönleri, örneğin retorik'in tutkuları yatıştırma veya onları harekete geçirme yeteneği, her zaman dil teorisindeki denklemin bir parçası olmuştur. Platon'un Kratylos'u kadar erken bir tarihte, insanlar dilin işlevi ve kökenlerine ilişkin soruların peşine düşmüşlerdi: Kelimelerin ifade ettikleri şeylerle içkin bir bağlantısı var mı (doğal), yoksa dil keyfi işaretlerden mi oluşuyor (geleneksel)? İki tür dilin harmanlanmasına ilişkin kapsamlı bir okuma için bkz. Pedro Laín Entralgo, *The Word of the Word in Classical Antiquity*, çev. LJ Pretty ve John M. Sharp (New Haven, CT: Yale University Press, 1970).

100. Smith, "Şeytan Nasıldır?" 479-83.

101. Bu tür yorumların önemini inkar etmek niyetinde değilim; daha ziyade farklı bir bakış açısı ekleyerek sonuçları geliştirmeyi umuyorum; Örneğin psikanalitik yaklaşımda örnek teşkil eden eserler arasında Brakke, *Demons ve The Making of the Monk* yer alır. Ayrıca bkz. Virginia Burrus, *The Making of a Heretic: Gender, Authority, and the Priscillianist Controversy*, TCH 24 (Berkeley: University of California Press, 1995), 58-74, Priscillian'ın Savunması'ndaki şeytani yönlerin keskin bir okumasını sağlar. esas olarak Maniheizm suçlamalarına karşı; Burrus böylece yazarın metinde Maniheizm sapkınlığa/şeytanbilime karşı kendi ortodoksluğunun imajını nasıl yarattığını da gösteriyor.

102. John Chrysostom, *Catech. Işığım. 1.5* (SC 50:111; ACW 31:24).

103. John Chrysostom, *Catech. Işığım. 2.12* (SC 50:140; ACW 31:47-48); ayrıca 10.14ff. (PK 2:14). *Catech'te. Işığım. 6.23* (SC 50:226; ACW 31:102) Yahya, vaftiz elbisesini temiz tutmanın gerekliliğini ve birinin gerekli bakıma uymaması durumunda ortaya çıkacak sonuçları anlatıyor. Benzer şekilde *Catech'in* her yerinde. *Işığım. 9'da* John, catechumenlere yemin etme/yapma alışkanlıklarını temizlemeleri için talimatlar veriyor. Bu alışkanlığı konuşmalarından çıkarmak için on günleri var. Yahya'nın dili, başarısız olmaları durumunda vaftiz edilmelerinin engellenebileceğini ima ediyor; ancak sonunda bu zulme boyun eğmez. Robin M.'yi karşılaştırın.

Jensen, *Erken Hristiyanlıkta Vaftiz İmgeleri: Ritüel, Görsel ve Teolojik Boyutlar* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2012), 2, vaftiz hazırlığı sırasında vaftizcilerin potansiyel "amaç samimiyetsizliğinden" bahseden; Vaftizciler, dini personel tarafından değerlendirilen tüm ritüel performansları olan bir dizi vaftiz ritüeli hazırlığı (örneğin, incelemeler, oruç tutma, banyodan kaçınma, sadaka verme ve nöbet tutma) sırasında yargılanıyordu.

104. John Chrysostom, *Catech. Işığım. 2.12* (SC 50:140; ACW 31:48), 4.5 (SC 50:185; ACW 31:68).

105. John Chrysostom, *Catech. Işığım. 2.12* (SC 50:140; ACW 31:47), 4.5 (SC 50:185; ACW 31:68).

106. John Chrysostom, *Catech. Işığım. 4.14* (SC 50:148; ACW 31:71-72); Yuhanna, Pavlus'un "yeni yaratılışın" (2 Korintliler 5:17) Stoacı bilişsel teori açısından tartıştı: "Mesih'in yeni mühürlenmiş, seçilmiş askerleri" Cennetteki yurttaş listelerinde kayıtlıdır ve vaftiz edilmiş olmaları nedeniyle şeytan da bu farkı anlayacaktır (*Catech. illum. 4.5-6; SC*)

50:185-86; ACW 31:68). Pasaj şöyle devam ediyor: "Şeytan şaşkınlık içinde ayrılacak ve onun yüzüne bakmaya cesaret edemeyecek. Yüzlerinden parıldayan parlaklığa dayanamıyor ama gözleri o kadar kör oluyor ki, gözleri ileri doğru gönderiliyor ve arkasını dönüp kaçıyor."

107. John Chrysostom, Catech. Işığım. 1.7 (SC 50:112; ACW 31:25). Ayrıca daha genel olarak Catech. Işığım. 1.14-16 (SC 50:116-17; ACW 31:28-29).

108. John Chrysostom, Catech. Işığım. 1.14-16 (SC 50:116-17; ACW 31:28-29). Chrysostom, entelektüel veya ruhsal (pneuma) boyutun duyuşal boyut üzerindeki hakimiyetini anlatır. John daha sonra kişiyi entelektüel/spiritüel olana yükseltmek ve zihni aydınlatmak için kutsal eylemin doğasında bulunan gücü karakterize eder: örneğin Catech. Işığım. 4.20 (SC 50:193; ACW 31:74).

109. John Chrysostom, Catech. Işığım. 3.21 (SC 50:163; ACW 31:63).

110. John Chrysostom, Catech. Işığım. 3.21 (SC 50:163; ACW 31:63). Adem'in şeytanın hilesinden düşmesinin anlatımı için bkz. Catech. Işığım. 2.3-8 (SC 50:134-38; ACW 31:44-46).

111. John Chrysostom, Hom. Sütun 6 (özellikle PG 62:342-44; NPNF1 13:286); Kolose 2:14'ten alınan "insanlığın ölümünü silmek" ifadesi bu vaaz boyunca tekrarlanıyor.

112. John Chrysostom, De coemeterio et de cruce (PG 49:398). Yayınlanmış İngilizce çevirisi bulunmamaktadır.

113. John Chrysostom, Catech. Işığım. 6.23 (SC 50:226-27; ACW 31:102).

114. Bu tek çarşıya gerilme olayının kozmolojik sonuçları, John Chrysostom'un vaaz niteliğindeki söyleminde yinelenen bir temadır: örneğin, Hom. Sütun 6 (PG 62:342-44; NPNF1 13:284-88). Şeytanla devam eden bir savaş için eğitim - yani manevi savaş - kişi vaftiz hazırlığına (şeytan çıkarma, dua, gece nöbeti, İncil okuma, ilahiler, sadaka verme vb.) girildiği anda başlar. Catech'te. Işığım. 3.8-10 (SC 50:155; ACW 31:58-59) Yahya, vaftiz gününde ruhsal savaşta meydana gelen ve bundan sonraki her gün bu şekilde devam eden bir değişimi tasvir ediyor: "Şimdiye kadar eğitim gördünüz; palaistra ve gymnasium'da; orada tüm başarısızlıkların atfedildi. Ama bugünden itibaren arena açık, yarışma başlamaya hazır. Savaşlarınızı yalnızca insan ırkı değil, aynı zamanda melek halkı da izliyor."

115. John Chrysostom, Catech. Işığım. 3.20-21 (SC 50:163-65; ACW 31:62-63); karşılaştırmak Catech. Işığım. 4.31 (SC 50:198; ACW 31:78).

116. John Chrysostom, esas olarak dilin kontrolünü (örneğin kişinin küfür etme alışkanlığından kurtulmasını) içeren katı bir rejimi tanımlar ve bu çabayı manevi savaşın daha geniş çerçevesi içinde bağlamsallaştırır: örneğin Catech'te. Işığım. 4.23 (SC 50:194; ACW 31:74-75). Yahya'nın Hristiyan olsun ya da olmasın bir tanrı adına yemin etmeyi mi kastettiği ve/veya Tanrı'nın adını boş yere anmayı mı kastettiği konusunda tartışmalar vardır.

117. John Chrysostom, Catech. Işığım. 1.30 (SC 50:124; ACW 31:35). Bu çok önemli pasaj, John'un kutsal teolojisi içindeki şeytani tavrını ifade etmektedir. Burada yeni Hristiyan hakkında daha fazla ayrıntı veriyor; vaftiz edilen kişinin şeytani olana karşı ömür boyu (sözlü/sözlü) mücadelesi. Ayrıca Catech'teki çok daha uzun pasaja bakın. Işığım. 3.11 (SC 50:157-59; ACW 31:59).

118. John Chrysostom, Catech. Işığım. 2.12 (SC 50:139-40; ACW 31:47-48).

119. John Chrysostom, Catech. Işığım. 1.7 (SC 50:112; ACW 31:25).

120. John Chrysostom, Catech. Işığım. 5.4 (SC 50:203; ACW 31:81-82).

121. John Chrysostom, Catech. Işığım. 4.3 (SC 50:183-84; ACW 31:67).



122. John Chrysostom, Hom. Mat. 11.9 (PG 57:200; NPNF1 10:74); yetersiz nat. Dei 2.8 (PG 48:710ff.; FC 72:74). Kutsal uygulamalarla ilişkili gravür dili hakkında bkz. Dayna S. Kalleres, "Demons and Divine Illumination"; ayrıca Susanna Elm'in mükemmel makalesine bakın: "Yazıtlar ve Dönüşümler: Gregory of Nazianzus on Baptism (Or. 38-40)," , Conversion in Late Antiquity and the Early Middle Ages: Seeing and Believing, ed. Kenneth Mills ve Anthony Graft, Karşılaştırmalı Tarih Çalışmaları (Rochester, NY: University of Rochester Press, 2003), 1-35. Her iki makale de şeytan bilimini bağlamsallaştırıyor/

Yeni-Platoncu teurjinin yanı sıra kutsal ritüel kozmolojisi ve dolayısıyla Areopagite Dionysos'taki teürijik gelişmelerden daha erken; bkz. Gregory Shaw, "Neoplatonik Theurgy ve Dionysius the Areopagite", J ECS 7.4 (1999): 573-99. Hristiyan vaftizindeki mühürleme ve yazı dili için bkz. Joseph Ysebaert, Greek Baptismal Terminology: It's Origins and Early Development, Graecitas christianorum primaeva 1 (Nijmegen: Dekker ve Van de Vegt, 1962), 182-226, 245-53, 280. -88.

123. John Chrysostom, Incompr. nat. Dei 2.8 (PG 48:710ff.; FC 72:74).

124. John Chrysostom, Catech. İşçim. 1.22 (SC 50:119; ACW 31:31). John, duyuşal boyuttan pnömatik boyuta ve rasyonel belirsizlikten açıklığa geçişi anlatmak için bu bölümde defalarca benzer görüntülere güveniyor; Catech'e bakın. illum.1.9-23.

125. John Chrysostom, Catech. İşçim. 1.19 (SC 50:119; ACW 31:30).

126. John Chrysostom, Catech. İşçim. 10.16 (PK 2:14; ACW 31:155).

127. John Chrysostom, Incompr. nat. Dei 3.42, 4.3-7 (PG 48:712-13, 730-33). Dis-Bu pasajın Maxwell'deki incelemesi, Christianization and Communication, 54-55.

128. John Chrysostom, Hom. 1 Tim. 5:9 (In illud: Vidua eligatur) 11 (PG 51:331).

129. İtaliyler bana aittir. Finn, From Death to Rebirth, 205-8, Arnold van Gennep, The Rites of Passage (Chicago, University of Chicago Press, 1960) ve Victor Turner, The Ritual Process: Structure and Anti-structure, Lewis Henry'den yararlanır. Morgan Dersleri (1966) (Chicago: Aldine, 1969).

130. Finn, From Death to Rebirth, 205-8, dönüşüm sürecini tanımlamak için "kapsülleme" terimini benimser ve bunu "yeni bir şeyi, özellikle de yeni bir değerler dizisi ve yaşam biçimini öğretme prosedürü" olarak tanımlar. Finn bu sürecin üç unsurunu anlatıyor: fiziksel, sosyal ve ideolojik dönüşüm. Bu şekilde Finn, şeytan çıkarma ve vaftiz şeytanlarını tamamen sosyolojik ve psikolojik olana indirgemektedir.

131. Buradaki düşüncemi bilgilendiren Catherine Bell, Ritüel Teorisi, Ritüel Uygulaması (Oxford: Oxford University Press, 1992); ayrıca Ritüeli: Perspektifler ve Boyutlar (Oxford: Oxford University Press, 1997), 81-83. Ritüelin yapısökümünde, araşsal/sembolik çatlağı çözmek için Pierre Bourdieu'nün pratik ve habi-tus kavramından yola çıkarak ritüelleştirme alternatifini sunuyor. Eleştirmenler Bell'in ritüelleştirmeye ilişkin kendi görüşünün indirgeyici olduğunu savundu. Bkz. Philip Smith, "Ritual Teorisinin İncelenmesi, Ritüel Uygulaması, Catherine Bell," AJS 98.1 (1992): 420-22; Bell'i eleştirdi ve diffi'de şunu ileri sürdü: Ritüelleştirmeyi kavramsallaştırma kültüyle aslında üstesinden geldiğini iddia ettiği ikilemleri sürdürmüştür. Ayrıca bkz. Philippe Buc, The Dangers of Ritual: Among Early Medieval Texts and Social Scientific Theory (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001), 248.

132. John Chrysostom, Catech. İşçim. 1.5, ayrıca 2,12 (SC 50:111, 139-40; ACW 31:24, 47).

133. John'un bu sıfatları kullanma örnekleri için bkz. 97.

134. Stirrat, Güç ve Dindarlık, 87.

135. Stanley Jeyaraja Tambiah, "A Performative Approach to Ritual", Culture, Th Should, and Social Action: An Anthropological Perspective (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985), 123-66, alıntı 130'da.

136. John R. Searle, Konuşma Eylemleri: Dil Felsefesinde Bir Deneme (Cambridge: Cambridge University Press, 1969); John Austin, How to Do Things with Words, William James Lectures (1955) (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962). Austin konuşma ifadelerini üç kategoriye ayırır: (1) düz anlatım (referans; doğru veya yanlış); (2) edimsöz (belirli bir geleneksel güç; doğru/yanlış testine tabi olmayan bir şey yapan icra edici bir eylem); (3) vurmali (bir şey söyleyerek elde ettiğimiz şey; ikna edici, ikna edici, yanıltıcı vb. ifadeler).

137. Evlilik yeminleri edimsel ifadelerin ünlü bir örneğidir. "Bu kadını yasal olarak nikahlı karım olarak alıyorum" demek ne yapılması gerektiğini anlatmıyor; aslında bunu başarır, evlilik ilişkisi kurma eylemini tamamlar: Austin, How to Do Things with Words, 6; ayrıca Stanley Jeyaraja Tambiah, "Büyülü Eylemlerin Biçimi ve Anlamı: Bir Bakış Açısı", Düşüncenin Modları: Batılı ve Batılı Olmayan Toplumlarda Düşünme Üzerine Denemeler, ed. Robin Horton ve Ruth H. Finnegan (Londra: Faber ve Faber, 1973), 78. Burada da konuyla ilgili olanlar Stanley Jeyaraja Tambiah, "The Magical Power of Words", Culture, Th Should, and Social Action, 17-59'dadır. ; ve bir kez daha Tambiah, "A Performative Approach to Ritual", 123-68, 130. Sinhali kültüründeki şeytan çıkarmayla ilgili etnografik anlatımı, açıklamalar bakımından zengindir; on bir ana sekans on iki saatlik bir ritüeli kapsıyor. Tambiah, bu ritüel sürecinde, dinsel konuşmaların vaftiz öncesi şeytan çıkarma işlemleriyle ilgili birçok konuya değiniyor. Bir Sinhali şeytan çıkarma ritüeli şunları gösterir: (1) izleyicinin kendi şeytani kirlenme düzeyi; (2) iblisin kozmolojik konumu ve insan hastalıklarıyla doğrudan ilişkisi; (3) ritüel nesneler yoluyla iblislere atfedilen belirli sistemlerin (örneğin yiyecek ikramları, ateş gösterisi ve düzensiz dansların tümü iblisler için çekicidir); (4) ayinin zamansal aşamalarına yönelik bir ilgi - örneğin, iblislerin varlığını hatırlatan, onları gerçekten ortaya çıkarmış gibi tasvir eden veya onları sürgüne gönderen metinler; (5) şeytanın ve hastalığın nesneleştirilmesi; ve (6) ritüel şeytan kovucunun kişiliğindeki insan gücünün karakterizasyonu.

138. "Ritüele Performatif Bir Yaklaşım" ve "Kelimelerin Büyülü Gücü"nde Tam-biah, konuşulan (ve Performatif Konuşma yoluyla canlandırılan) kadar kimin konuştuğunun önemini tartışır. Tambiah, ritüelin sembolik ve ifade edici bir şekilde okunmasına karşı duruşunda, Austin'in edimsöz ifadelerinin performansının ortamın daha geniş koşullarına bağlı olduğu yönündeki gözlemini benimsemiştir. Bir edimsöz söyleminin sonucu, deyimisel söz edimlerinde bulunan aynı mantığa, yani bilimsel tarzda kullanılan nesnel doğruluk/yanlış kavramlarına göre değerlendirilmez. Bunun yerine, çok sayıda değişken (çevredeki koşullar ve edimsözsel ifadenin kendisi) böyle bir ifadenin sonucunun isabetli mi yoksa isabetsiz mi olduğunu belirler. Tambiah, Austin'in gözlemlerini kullanarak "büyülü" eylemi veya ritüel işlemi, sözlü ifadelerle doğrudan karşılaştırmanın dışında bıraktı, böylece büyülü bir eylemin anlambiliminin, mantık veya nedensellikten farklı bir dizi kriterle değerlendirildiği bir alan yarattı. Büyülü bir eylemin mutluluğu veya başarısı, iç içe geçmiş bir dizi öğeye dayanır.

Ritüel konuşma ve ritüel eylem, bir ritüel mantığı oluşturmak için analogik çağrışımlar, karşılaştırmalar ve anlam aktarımı (bir metafor, benzetme ve metonimi kompleksi) aracılığıyla sıkı bir şekilde birbirine bağlanır. İfadenin gücü (yani içeriğinin gerçekliği,

performans) konuşan kişinin emir veren, emir veren ve ikna eden sesinde mevcuttur. Dahası, bir ritüel operasyonun mutluluğu karşılanması gereken ön koşullara bağlıdır: ritüeli uygulayan kişinin uzmanlık düzeyinin yanı sıra ritüel hazırlıkları, eylemin zamanı ve yeri vb. Thomas M. Greene'nin Schäfer ve Kipperberg, *Envisioning Magic*, 255-73'teki "Language, Signs and Magic" adlı makalesindeki tartışmasıyla karşılaştırın.

139. Burada, terimin ritüel icrası yoluyla Cehennem'in vaftiz için nasıl bir gerçeklik olduğunu anlamada son derece yararlı olan David Frankfurter, "Anlatılayan Güç: Ritüel Büyülerde Büyülü Historiola'nın Teorisi ve Uygulaması", Meyer ve Mirecki, *Kadim Büyü ve Ritüel Güç*, 457-76; Frankfurter, büyük kozmolojik öneme sahip bir mitik bölümün okunmasının, bir anlatı hikâyesi aracılığıyla mitik olay örgüsünün ritüelin ortaya çıkan eylemiyle hizalayarak geçmiş olayların gücünü ritüel bir ortama nasıl kattığını anlatıyor. Mircea Eliade'yi karşılaştırın, *Mit ve Gerçek*, çev. Willard R. Trask, *Dünya Perspektifleri* 31 (New York: Harper & Row, 1963), 21-38. Frankfurter, Eliade'nin tarih yazımının etkililiğine ilişkin açıklamalarını açıklarken, formüllerin gücünün kelimelerin kendisinde değil, mitin içeriğinde yattığını açıklıyor: "Yani, 'yaratıcı' mucizeyi anlatan anlatı, doğası gereği, bu yaratıcı mucize ve dolayısıyla böyle bir anlatının büyüülü amaçlarla okunması, bu güçleri mevcut koşullara çeker" (464). Pek çok sihirli metinde yer alan anlatı tarihçesine benzer bir şekilde, John'un atıfta bulunduğu çarmlıha gerilmiş epitetlerin, bu olaylardan gelen gücü günlük şeytan çıkarmanın mevcut ve tekrarlanan ritüel anına çağırarak, günlük şeytan çıkarma işlemlerine güç çektiğini hayal edebiliriz. iblisler vaftizcilerin zihinlerinden her gün bozguna uğrattılıyor. O zaman şeytani alemin, vaftiz adayının ilerleyen kozmolojik statüsü ve konumuyla doğrudan bağlantılı olarak önceki yenilgisini her gün yeniden deneyimlediğini de hayal edebiliriz.

140. Bu formüllerin çeşitli örnekleri için bkz. FC Conybeare ve AJ MacLean, eds. ve çev., *Rituale Armenorum* (Oxford: Clarendon, 1905), 388-93. İlk kilisenin Hristiyan ayinlerinde şeytan çıkarma ayinlerinde anachōrein de sıklıkla kullanıldı. Bu formülasyonun izini MS üçüncü yüzyıl metnine kadar sürmek mümkündür. Süleyman'ın Vasiyeti; Kelimenin Hristiyan ayin bağlamında sık sık görülmesi, Süleyman'ın şeytan çıkarma uygulamaları ile Hristiyan vaftiz şeytan çıkarma uygulamaları arasında bir ilişki olduğunu aklı getirir: bkz. Kotansky, *Greek Magical Amulets*, #35, #167-80, özellikle. #176. Şeytan çıkarma formüllerinin diğer örnekleri için bkz. Armand Delatte, *Textes grecs inédits relatifs à l'histoire des Religions*, cilt. *Anecdota Atheniensia* ve diğerlerinin 1'i, *Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liège* 36 (Liège: Vailhant-Carmagne; Paris: Champion, 1927), #232, #15-25.

141. John Chrysostom, *Catech. İşçim*. 3.20 (SC 50:163; ACW 31:63).

142. John Chrysostom, *Catech. İşçim*. 2.17-18, 3.20 (SC 50:143; ACW 31:49-50).

143. John Chrysostom, *Catech. İşçim*. 2.20 (SC 50:143-44; ACW 31:50).

144. John Chrysostom, *Catech. İşçim*. 2.20 (SC 50:145; ACW 31:50).

145. John Chrysostom, *Catech. İşçim*. 4.6 (SC 50:185; ACW 31:68). İtalikler benim.

146. John Chrysostom, *Catech. İşçim*. 1.23 (SC 50:120; ACW 31:32).

147. Troels Engberg-Pedersen, "Filipililerde Stoacılık", Paul in His Hellenistic Con-text, ed. Troels Engberg-Pedersen (Minneapolis: Fortress Press, 1995), 262 n. 11 (konferans yayını).

148. John Chrysostom, *Catech. İşçim*. 11.25 (PK 3; ACW 31:168).

149. John Chrysostom, *Catech. İşçim*. 4.22 (SC 50:194; ACW 31:74).

150. John Chrysostom, Catech. Işığım. 4.23 (SC 50:194; ACW 31:75).

151. John Chrysostom, Catech. Işığım. 4.24 (SC 50:194; ACW 31:75).

152. John Chrysostom, Catech. Işığım. 4.25 (SC 50:195; ACW 31:75).

153. John Chrysostom, Catech. Işığım. 12.60 (PG 49:240; ACW 31:191).

154. John Chrysostom, İsa'nın insanların ağzını kapatma gücünden bahsediyor ancak Hristiyanların bunu yapabilme yeteneği bağlamında: Hom. Mat. 62.1 (PG 58:596; NPNF1 10:381); ayrıca Hom. Mat. 42.1 (PG 57:451; NPNF1 10:264).

155. John Chrysostom, Catech. Işığım. 3.8 (SC 49:155; ACW 31:58). John Chrysostom, vaftizcileri mührü (sphragida) almadan önce manevi savaş uygulamaya teşvik eder, böylece her biri "hazır bir asker" (emparaskeuos eis stratiôtēs) olur: Catech. Işığım. 12.61 (PG 49:240; ACW 31:191).

156. John Chrysostom, Catech. Işığım. 1.24 (SC 50:120; ACW 31:32).

### 3. BÖLÜM Şeytan Çıkarma Gösterisi

1. Wayne A. Meeks ve Robert L. Wilken, Yahudiler ve Hristiyanlar Ortak Çağın İlk Dört Yüzyılında Antakya'da, İncil Çalışması Kaynakları 13 (Missoula, MT: Scholars Press, 1978), 25-52, 83-126 . Kilise içindeki Yahudileştiriciler meselesine ilişkin daha geniş bir konuşma için bkz. Simon, Verus Israel, 305-38, John Chrysostom 321-28'e özel.

2. John Chrysostom Trompet Bayramı'ndan beş ayrı olayda bahseder: Av. Jud. 1.1.5, 4.7.4-5.

3. Yunanca için bkz. PG 48:843-942. Metnin ana hedeflerinden birine dikkat çekmek için vaazlardan özellikle Adversus Judaeos olarak söz ediyorum: Yahudiler. John G. Gager'in benzer yorumlarına bakın, The Origins of Anti-Semitism: Attitudes to Judaism in Pagan and Christian Antiquity (New York: Oxford University Press, 1983), 118-

19. İkinci Dünya Savaşı sonrası Hristiyan biliminde hesap verebilirliği olduğu dönemde ve özellikle Adversus Judaeos literatürünün yorumlanmasına olan ilginin artmasıyla birlikte, akademisyenler, Yahudilerin pek çok yerde açıkça şeytanlaştırılması ve insanlıktan çıkarılmasından giderek daha fazla rahatsızlık duymaya başladılar. Hristiyan edebiyatının. Hristiyan bilimindeki bu dönüşün tarih yazımı için bkz. Adam H. Becker ve Annette Yoshiko Reed, ed., The Ways That Never Parted: Jewish and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages, TSAJ 95 (Tübingen: Mohr Siebeck), 2003). Paul Harkins (FC 68), vaazların İngilizce çevirisinde, John Chrysostom gibi ataerik yazarların Yahudi karşıtı lekelerini ortadan kaldırmak için erken dönem Hristiyan araştırmalarında göze çarpan bir eğilimin parçası olarak Yahudileşen Hristiyanlara Karşı Söylemler başlığını kasıtlı olarak kullanmıştır. Aynı zamanda, Adversus Judaeos vaazlarının bu sorunun ışığında nasıl yorumlanacağına ilişkin tartışma da giderek arttı: Bu tartışmayla ilgili literatür için bkz. Marcel Simon, "La polémique anti-juive de S.

Jean Chrysostome et le mouvement judaïsant d'Antioche," AIPHOS 4 (1936): 403-21; Adolf M. Ritter, "Erwägungen zum Antisemitismus in der Alten Kirche: Johannes Chrysostomos, 'Acht Reden gegen die Juden,'" Bleibendes im Wandel der Kirchengeschichte: Kirchenhistorische Studien, ed. Bernd Moeller ve Gerhard Ruhbach (Tübingen: Mohr, 1973), 71-91; Adolf M. Ritter, "John Chrysostom ve Yahudiler: Yeniden Bir Değerlendirme", Kafkasya'daki Antik Hristiyanlık, ed. Tamila Mgaloblishvili, Kafkasya Dünya serisi (Richmond, Surrey, Birleşik Krallık: Curzon Press, 1998), 141-54, 231-32; Pieter W. van der Horst, "Dördüncü Yüzyılın Sonunda Antakya'daki Yahudiler ve Hristiyanlar", Hristiyan-Yahudi İlişkileri Aracılığıyla

Yüzyıllar, ed. Stanley E. Porter ve Brook WR Pearson, JSNTSup 192 / Roehampton Insti-tute, Londra, Makaleler 6 (Sheffi alanı: Sheffi alanı Academic Press, 2000), 228-38.

4. Aksi belirtilmedikçe, John Chrysostom'un metinlerinin tüm çevirileri bana aittir. İçin Kullandığım Yunanca baskılara yapılan atıflar için bkz. yukarı Giriş, n. 52.

5. John Chrysostom, Av. Jud. 1.3.1; PG 48:847.

6. John Chrysostom, Av. Jud. 2.3.4-5; PG 48:861. John Chrysostom araştırmalarındaki en heyecan verici son gelişmelerden biri, Adversus Judaeos serisindeki ikinci vaazın büyük bir kısmının keşfedilmesi olmuştur; bu, metnin oldukça ani sona ermesiyle ilgili uzun süredir devam eden bir soruyu yanıtlamaktadır; bkz. Wendy Pradels, Rudolf Brändle ve Martin Heimgartner, "Das bisher vermisste Textstück in Johannes Chrysostomus, Adversus Judaeos, Oratio 2," ZAC 5 (2001): 23-49; ve Wendy Pradels, "Lesbos Cod. gr. 27: Bir Keşfin Hikayesi," ZAC 6.1 (2002): 81-89. Vaazların tarihlendirilmesi için bkz. Wendy Pradels, Rudolf Brändle ve Martin Heimgartner, "The Sequence and Dating of the Series of the Series of John Chrysostom's Eight Discourses Adversus Judaeos," ZAC 6.1 (2002): 90-116.

7. Şeytanlaştırma yerine şeytanlaştırmaya atıfta bulunarak - retorik mesafelendirme yerine ritüel katılıma odaklanarak - bu çalışmanın geç antik dindeki şiddete ilişkin mevcut bilimsel tartışmalara farklı bir yol sunacağını ümit ediyoruz. Örneğin bkz. Brent D.

Shaw, Kutsal Şiddet: Augustine Çağında Afrikalı Hristiyanlar ve Mezhepsel Nefret (Cambridge: Cambridge University Press, 2011); Michael Gaddis, Mesih'e Sahip Olanlar İçin Suç Yoktur: Hristiyan Roma İmparatorluğu'nda Dini Şiddet, TCH 39 (Berkeley: University of California Press, 2005). Benim bakış açım Thomas Sizgorich'in Şiddet ve Geç Antik Çağa İnanc: Hristiyanlık ve İslam'da Militan Devotion, Kehanetler: Geç Antik Din'i Yeniden Okumak (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009) adlı eserindeki bakış açısıyla yakından uyumludur. "Şeytan Kutsal Yazılardan Konuştu": Geç Antik Çağda Sınır Koruması ve Toplumsal Bütünlük" bölümünde Sizgorich, John'un topluluğun sınırlarını güçlendirmek için cemaat üyeleri arasında saldırgan ve çatışmacı sorgulamayı teşvik ettiğini iddia ediyor; Sizgorich, John'un bu şekilde dışarıdan gelen Yahudileştirme tehdidini savuşturmaya çalıştığını öne sürüyor. Sizgorich'in okuması, dini sınırların yaratılmasında gerçek maddi şiddetin varlığını kabul etmesi nedeniyle özellikle ilgi çekicidir; sonuç olarak rahip sadece Yahudileştiricilerle değil aynı zamanda Yahudilerle de bir yüzleşme tarzı için baskı yapıyor. Sizgorich'in çalışması, John Chrysostom'un Adversus Judaeos'unu düzgün bir şekilde ortadan kaldırması açısından son derece önemlidir.

Yahudileştiricilere yönelik ritüel ve etik kınama şeklindeki dar tanımlamadan metinler alıyor ve bunu, Sizgorich'in akıl hocası Harold Drake'in öncülüğünde öne çıkan bir söylem olan, beşinci yüzyılın başlarındaki dördüncü yüzyıl Hristiyanlaşmasında şiddet başlığı altına yerleştiriyor; bkz., örneğin, HA Drake, ed., Şiddet in Geç Antik Çağ: Algılar ve Uygulamalar (Aldershot, Birleşik Krallık ve Burlington, VT: Ashgate, 2006) (konferans yayını).

8. Sandwell, Religious Identity in Late Antiquity, 89, "sihir" ve "iblisler" gibi suçlayıcı veya aşağılayıcı etiketlerin söylemsel/retorik etkililiği (yani kimlik inşa etme kapasitesi) açısından daha geniş teorik dünyaya dönüyor: "Yunan dinini büyüü ve şeytani olarak nitelendirerek. . . Chrysostom bunu meşru bir dini tercih olmaktan mümkün olduğu kadar uzaklaştırmaya çalışıyordu." Önemli ve son olarak Sandwell, James B. Rives'in "Magic in Roman Law: The Reconstruction of a Crime", ClAnt 22.2 (2003): 313-39 ve CR Phillips III adlı çalışmalarını birleştirerek kurnazca bir yorumlayıcı hamle yapıyor. , "Nullum Cri-men sine Lege: Socio-religious Yaptırımlar on Magic", Faraone ve Obbink, Magika Hiera,

260-76, örneğin patristik materyali okumasıyla ilgili. Benzer şekilde ve bir o kadar da anlayışlı

Dışarıdan teorik ödünç almalar açısından bkz. Shephardson, "Controlling Con-tested Places," 483-516. Shephardson, Tartışmalı Yerlerin Kontrolü adlı kitabında, daha önceki gözlemlerinin uzun zamandır beklenen ve tamamıyla tatmin edici sonucunu sunuyor. Ayrıca bkz. Daniel Boyarin, *Border Lines: The Partition of Judaeo-Hristiyanity, Divinations: Rereading Late Ancient Religion* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004), 2.

9. Sandwell, Geç Antik Çağda Dini Kimlik, 5.

10. Sandwell (Geç Antik Çağda Dini Kimlik, 5) Boyarin, *Border Lines*, 2'den alıntı yapıyor.

11. Thomas Hylland Eriksen, *Etnisite ve Milliyetçilik: Antropolojik Perspektifler* (Londra: Pluto Press, 1993); Fredrik Barth, ed., *Etnik Gruplar ve Sınırlar: Kültür Farklılığının Sosyal Organizasyonu*, *The Little, Brown Series in Anthropology* (Boston: Little, Brown and Company, 1969), özellikle giriş, 7-38.

12. Sandwell, Geç Antik Çağda Dini Kimlik, 5-6.

13. Aynı eser, 9.

14. Shephardson, "İtiraz Edilen Yerlerin Kontrolü", 488.

15. Aynı eser, 487.

16. Aynı eser.

17. Shephardson, "İtiraz Edilen Yerlerin Kontrolü", 498; Shephardson burada Gillian Rose'un "Imagining Poplar in the 1920s: Contested Concepts of Community," *JHG* 16.4 (1990): 425-37; ayrıca Benedict Anderson, *Hayal Edilen Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökeni ve Yayılması Üzerine Düşünceler* (Londra: Verso, 1983). Ayrıca bkz. Phil Hubbard, Rob Kitchin ve Gill Valentine, "Editörlerin Girişi", *Key Thinkers on Space and Place*, ed. Phil Hubbard, Rob Kitchin ve Gill Valentine (Thousand Oaks, CA: SAGE, 2004), 6; ve Gill Valentine, "Imagined Geographies: Geographical Knowledge of Self and Other in Everyday Life", *Human Geography Today*, ed. Doreen Massey, John Allen ve Philip Sarre (Malden, MA: Polity Press, 1999), 47-61. Son olarak, coğrafya ve uzayın çağdaş teorileştirilmesine genel ve zevkli bir şekilde erişilebilir bir giriş için bkz. Tim Cresswell, *Place: Kısa Bir Giriş, Coğrafyaya Kısa Tanıtımlar* (Oxford, Birleşik Krallık ve Malden, MA: Blackwell, 2004).

18. Yi-Fu Tuan, *Topophilia: Çevresel Algı, Tutumlar ve Değerler Üzerine Bir Araştırma* (Englewood Cliff, NJ: Prentice-Hall, 1974).

19. Shephardson, *Tartışmalı Alanların Kontrolü*, 101.

20. Burada bir kez daha Thomas Sizgorich'in kuramlaştırmasını ve onun şiddeti metaforik olarak okuma alışkanlığını bozma ve bunun yerine bu tür bir dilin fiziksel ve maddi şiddet açısından değerlendirilmesini teşvik etme seçimini destekliyorum; yukarıdaki not 7'ye bakınız. Kitabında, John'un topluluğundaki üyelerin Yahudileştirme tehdidine karşı agresif bir şekilde çatışmacı etkileşimini modelliyor, ancak onun muhalefesinde şeytani kavramı çok daha önemsiz. Girişte de belirttiğim gibi *Adversus Judaeos*'u kendi okumamın da bu konuşmalara katkıda bulunduğunu düşünüyorum.

21. Aynı eser.

22. Smith, "Towards Interpreting Demonic Powers" 429. Burada harf çevirisi "daimon" ile modern (ve Hristiyanlaştırılmış) "iblis" arasında seçim yaparken ortaya çıkan anlamsal ve yorumbilimsel sorunları görebiliriz. Yunanca, bizim şu anda "iblis" olarak tercüme ettiğimiz şeye (örneğin, pneuma) yakın bir şeyi belirtmek için çeşitli terimler kullanırken, elit Hristiyan edebiyatı dışındaki metinlerdeki daimōn, ahlaki açıdan tarafsız bir manevi varlığa atıfta bulunabilir. Her halükarda, yorumda "şeytan" veya "şeytani" gibi terimler kullanıldığında

Hristiyan edebiyatı açısından geç antik çağın büyüğü ve animist ortamını tamamen göz ardı etme ve Hristiyan yazarların iblislerle ilgili tartışmalarını ahlaki veya etik bir dünya görüşünün inşasına indirgeme riskiyle karşı karşıyayız. Hem vaazları hem de ritüel uygulamaları yoluyla hareketli bir dünyayı kontrol altına almak ve yeniden düzenlemek için çok daha hayati bir savaşı tamamen kaçıırız.

23. Age, 438-39.

24. John Chrysostom, Av. Jud. 1.5.1 (PG 48:850; FC 68:18); Wendy Mayer ve Pauline Allen, John Chrysostom, ECF (Londra ve New York: Routledge, 2000), 148-67, özellikle. 158.

25. John Chrysostom, Av. Jud. 1.5.1 (PG 48:850; FC 68:18), Matt. 27:25; John'un retorik, encomium'un hitabet karşıtı olan psogos olarak bilinen iyi bilinen retorik türünden türemiştir. Wilken, John Chrysostom and the Jewish, 116, bu sofist hakaret kategorisini "yarı gerçeklerin kullanımı, imalar, çağırışım yoluyla suçluluk, küfür ve kışkırtıcı dil, şehvetli karşılaştırmalar ve hepsinde aşırılık ve abartı" olarak tanımlıyor. Libanius retorik üzerine yazdığı el kitabında pek çok örneğe yer veriyor; Yunanca metin Liban-ius, Progymnasmat: Argumenta orationum Demosthenicarum, cilt. 8 (1915), Förster ve Richteig, eds., Libanii operası, pasim; ayrıca keşiflere yönelik aşağılamalarına da bakın, Or. 30.8 (F.III.91-92); ve bkz. 57. bölümde. Bu çalışmanın 1. Bkz. ayrıca Nazianzus'lu Gregory'nin Oratio 17'de Julian'ı tanımlaması.

26. John Chrysostom, Av. Jud. 6.2.10 (PG 48:907; FC 68:154): "Mesih'i öldürdünüz, Efendi'ye karşı şiddet kullanarak el kaldırdınız, onun değerli kanını döktünüz. Bu yüzden ne kefarete, ne mazeret, ne de savunma şansınız var." Yahudileri de öldürme eylemlerinden sonra, Roma'daki tüm insanlığın yaşadığına benzer bir teolojik kınama durumuyla karşı karşıya kalırlar. 1:24 ve bu nedenle onlar bir bakıma kanunları ihlal etmek veya kanuna aykırı davranmak üzere lanetlenmiştir (ten anomon bian); bkz. John Chrysostom, Av. Jud. 1.3.4 (PG 48:850; FC 68:19). John, hayvani şehvet (Adv. Jud. 1.4.1-2; PG 48:848-89; FC 68:14) ve şeytani kusur (Adv. Jud. 1.3.1, 1.7.5; PG 48: 847; FC 68:10-11) antlaşmayı ve Mesih'i reddeden Yahudi hayvanlığının ahlaksız, insanlık dışı durumunu inşa etmek için. Pavlus'un Tanrı'nın terk etme eylemi (paradidōmi) hakkındaki görüşüyle ilgili olarak bkz. Stanley Stowers, A Rereading of Romans: Justice, Jewish, and Gentiles (New Haven, CT: Yale University Press, 1994), 91-100.

27. John Chrysostom, Av. Jud. 1.7.4 (PG 4.853-54; FC 68:28). Tanrı'nın Yahudiliği, Yahudi halkını ve sinagogu reddettiği tasviri için bkz. John Chrysostom, Adv. Jud.

1.3.1, 7; 1.6.4; Yahudilerin Tanrı'nın armağanlarını (Mesih dahil) reddetmeleri ve bunun Tanrı'nın Yahudi halkını reddetmesine yol açması için bkz. John Chrysostom, Adv. Jud. 1.2.1-4; Yahudilerin köpeğe dönüşmeleriyle sonuçlanan Tanrı'yı reddetmeleri için bkz. John Chrysostom, Adv. Jud. 1.6.3.

28. İnsanoğlunun bozulmalarının listesi: Rom. 1:25-32.

29. Brown, "Kutsal Adamin Yükselişi ve İşlevi", 88.

30. John Chrysostom, Av. Jud. 2.1.5 (PG 48:857-58; FC 68:37). Hristiyanlar hastaları kiliseye geri çekmeli; bunun üzerine Yahya daha radikal tedavi biçimlerini uygulama fırsatına sahip olacak; ayrıca bkz. John Chrysostom, Av. Jud. 8.4.3 (PG 48:932-33; FC 68:218).

Aslında o, her erkeğin bir Yahudileştiriciyle birlikte geri dönmekle yükümlü olduğu konusunda ısrar ediyor. Ayrıca John Chrysostom, Av. Jud. 2.3.6-9 (PG 48:858; FC 68:44-46).

31. John Chrysostom, Av. Jud. 1.8.7 (PG 48:856; FC 68:33). John'un talimatları, erken imparatorluk döneminde Stoacılık ve Epikürosçuluk'ta gördüğümüz, kişinin konuşmasını hastanın karakteriyle eşleştirmeyi içeren psikolojik yöntemlerde gördüğümüz düşünceleri yansıtır.

Avıcıyı avla eşleştirmede cinsiyet ve yaş da dikkate alınır.

32. John Chrysostom, Av. Jud. 1.8.3-4 (PG 48:856; FC 68:32-33).

33. John Chrysostom, Av. Jud. 2.1.4 (PG 48:857; FC 68:36). John Chrysostom, Av. Jud.

2.1.4 (PG 48:857; FC 68:36). "Kurtuluş ağları" (ta tēs sōtērias diktya) ifadesinin benzer kullanımı için bkz. Jud. 2.1.4 (PG 48:858; FC 68:36). Ayrıca bkz. Jud. 1.6.3 (PG 48:852; FC 68:23), burada Chrysostom, Hristiyanlara Yahudileşme hastalığından muzdarip olanları (nosountas) yakalamak için yayılıp "ağlar" (ta diktua) kullanmaları için yalvarır.

34. John Chrysostom, Av. Jud. 1.8.4 (PG 48:856; FC 68:33): "Şeytan [Christian] ve şimdi onu Yahudilikte tutuyor."

35. John Chrysostom, Av. Jud. 2.1.5 (PG 48:857-58; FC 68:37).

36. John Chrysostom, Av. Jud. 2.1.4 (PG 48:857; FC 68:36).

37. John Chrysostom, Catech. İşığim. 10.1.14 (PK 2; FC 68:154).

38. John Chrysostom, Av. Jud. 3.1.4 (PG 48:875; FC 68:78).

39. John Chrysostom, Av. Jud. 2.3.6 (PG 48:861-62; FC 68:45).

40. John Chrysostom, Av. Jud. 2.3.8 (PG 48:861-62; FC 68:45).

41. John Chrysostom, Av. Jud. 4.4.5 (PG 48:875; FC 68:78).

42. John Chrysostom, Av. Jud. 4.7.11 (PG 48:882; FC 68:95).

43. John Chrysostom, Av. Jud. 8.5.2-3 (PG 48:934; FC 68:221).

44. John Chrysostom, Av. Jud. 8.5.3 (PG 48:934; FC 68:221).

45. John Chrysostom, Av. Jud. 8.5.2-4 (PG 48:934-35; FC 68:221-22).

46. John Chrysostom, Av. Jud. 4.7.11 (PG 48:882; FC 68:95).

47. John Chrysostom, Av. Jud. 4.1.2 (PG 48:876; FC 68:72).

48. John Chrysostom, Av. Jud. 5.1.5 (PG 48:883; FC 68:98-99).

49. John Chrysostom, Av. Jud. 5.1.5 (PG 48:883; FC 68:98-99); fiil stomizein

diğer bağlamlarda görünür. Catech'te. İşığim. 1.24'te Yuhanna yeni vaftiz edilmiş bir Hristiyan'ın Ariusçuların ve Sabellianların ağzını susturma yeteneğinden söz ediyor. Her ne kadar vaftizden önce Hristiyanlar, "sınavların" katekūmenlerin zihnine ne gibi zararlar verebileceğinden korktukları için bu tür insanlardan uzak durmaları gerekse de, vaftiz edilenler Hristiyan kutsal metinleriyle güçlendirildikten ve daha da önemlisi, Tanrı'nın anti-şeytani gücünü aldıktan sonra. vaftiz mührü, sapkın şeytani düşmanı susturma yetenekleri garantilidir. "Sınavlar" için bkz. 23 ve n. 156. bölümde. Bu çalışmanın 2.

50. John Chrysostom, Av. Jud. 5.1.5, 6 (PG 48:883-84; FC 68:98-99): "Yol budur

siz de Yahudileri susturabilir ve ağzını tıkayabilirsiniz."

51. Libanius'un otobiyografik pasajları "büyülerden, büyülerden ve diğer büyü türlerinden" bahseder: Libanius, Or. 1.243-50 (FI188-90).

52. Libanius, Or. 1.245; (Yunanca metin ve İngilizce Çeviri) Norman, LCL 478.300-301.

53. John Chrysostom, Av. Jud. 5.1.5, 6 (PG 48:883-84; FC 68:98-99).

54. John Chrysostom, Av. Jud. 5.1.6 (PG 48:883-84; FC 68:99).

55. Gager, Lanet Tabletleri, 116-50. Tanımların Yunanca metni için bkz. Auguste Audol-lent, ed., Defi xionum Tabellae (1904; repr., Frankfurt: Minerva, 1967), nos. 22-38 (bundan sonra DT olarak anılacaktır).

56. Gager (Lanet Tabletleri), Kıbrıs'ta bir kuyunun dibinde bulunan ve MS ikinci veya üçüncü yüzyıla tarihlenen iki yüzden fazla tanımdan oluşan bir koleksiyonun önemini tartışıyor. Ayrıca bkz. Ürdün, "Yunan Tanımları Üzerine Bir Araştırma." GRBS 26.2 (2011): 151-97. Kıbrıs'ın antik dönemde majikal aktivite ve öğrenme merkezi olarak ünü hakkında bkz. Gager, Curse Tablets, 132 n. 44.



57. Cicero, Brutus 217; bkz. Gager, Lanet Tabletleri, 120.

58. Libanius, Or. 1.246.

59. Gager, Lanet Tabletleri, no. 39, 40, 44.

60. Gager, Lanet Tabletleri, no. 44; CE no. 49.

61. Birkaç örnek için bkz. CE no. 22.9, 24, 30, 44; 23.9; PGM 4.1227-64.

62. Gager, Lanet Tabletleri, no. 45; ayrıca DT no. 25.

63. Gager, Lanet Tabletleri, no. 45; büyü, "sağır/sessiz daimonların kralı"nı "rakibim Ariston'un dilini bağlamak (katadēsate) ve uyutmak (katakoimisate)" için çağırıyor.

64. Gager, Lanet Tabletleri, no. 47.

65. John Chrysostom, Av. Jud. 4.6.3 (PG 48:879-80; FC 68:79-81). John'un yapıtında cinsel ve hayvani görüntüleri karıştırması, Yahudileri kurban ibadetine umutsuzca bağımlı kişiler olarak tasvir etmesiyle doğrudan bağlantılıdır. Yahudilerin inşasında bu tasvirin önemli bir şekilde tanınması için bkz. Susanna Drake, İftira Etmek: Yahudiye İftira Atmak: Erken Hristiyan Metinlerinde Cinsellik ve Farklılık, Kehanetler: Geç Antik Din'i Yeniden Okumak (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2013), 92 , 78-98.

66. John Chrysostom, Av. Jud. 1.6.8 (PG 48:853; FC 68:25). Yuhanna burada Yeremya 5:8'den alıntı yapıyor: "Onlar aşk dolu aygırlar gibi oldular, herkes komşusunun karısının ardından kişnedi."

67. John Chrysostom, Av. Jud. 4.3.7 (PG 48:875; FC 68:79).

68. John Chrysostom, Av. Jud. 4.3.7 (PG 48:875; FC 68:79).

69. John Chrysostom, Av. Jud. 4.6.5 (PG 48:880; FC 68:89-90).

70. John Chrysostom, Av. Jud. 5.6.7 (PG 48:893; FC 68:120).

71. John Chrysostom, Av. Jud. 3.3.6 (PG 48:865; FC 68:57); Av. Jud. 3 bütünüyle bu noktayı kapsamaktadır.

72. John Chrysostom, Av. Jud. 4.5.2 (PG 48:878; FC 68:85).

73. John Chrysostom, Av. Jud. 4.5.1 (PG 48:878; FC 68:84-85).

74. John Chrysostom, Av. Jud. 5.9.1 (PG 48:897; FC 68:129).

75. John Chrysostom, Av. Jud. 4.5.1 (PG 48:878; FC 68:84-85).

76. John Chrysostom, Av. Jud. 4.4.5 (PG 48:877; FC 68:83).

77. John Chrysostom, Av. Jud. 5.7.4 (PG 48:881; FC 68:92); ayrıca John Chrysostom, Av.

Jud. 4.6.5-9, (PG 48:880-81; FC 68:89-91), kendileri de ritüel uygulamalarının hastalığından muzdarip olan Antakya Yahudilerinin durumuna ilişkin bakış açısını açar.

Yuhanna burada Yahudiliğin tamamen sona erdirilmesine yönelik incelikli gerektirmeyi şaşırtan kurnaz ve sofistike bir argüman ortaya koyuyor. Belki de en ilgi çekici olan argümanı, Antiochene Yahudilerinin Yahudi hukuku perspektifinden yasa dışı bir şekilde halka açık dini gösterilere katıldıkları gerçeğine dayanıyor. Yuhanna'nın iddiasına göre Yahudilik, sonbaharda Büyük Tatiller ve ilkbaharda Fısıh Bayramı etrafında dönen bir dindir; her ikisi de halka açık bayramlardır. John'a göre Antakya Yahudileri bu tür ritüellerin herhangi bir sinagog topluluğunda yapılabileceğini, dolayısıyla Yahudiliğin ritüel uygulamaları açısından evrensel (veya küresel) bir din olduğunu iddia etmektedir. Ancak Yuhanna tam tersi görüşü savunuyor ve elbette Tanrı'nın Hristiyanları adına görüşünü savunuyor. O halde Antakya Yahudilerinin anlamadığı şey, Yahudiliğin yalnızca yerleştirilmiş bir din olduğu ve ayrıca Roş Aşana, Yom Kippur ve Fısıh ritüellerine dayanan bir din olarak tek bir yerellelikle sınırlı olduğudur: İkinci Tapınak ve Kudüs. Ancak Tanrı her ikisini de yok ettiği için, Yuhanna şu sonuca varır: Yahudilik aslında

üç yüz yılı aşkın süredir ölü. Antakya Yahudileri gayri meşru bir dini ritüeldir aktörler.

#### 4. BÖLÜM KUDÜS'TEN AELIA'YA, AELIA'DAN KUDÜS'E

1. Marcarius'un önerdiği kazının politik bir okuması için bkz. Ze'ev Rubin, "The Church of the Holy Sepulcher and the Conflict Among the Sees of Caesarea and Jerusa-lem", *The Jerusalem Cathedra*, ed. Lee I. Levine, *Studies in the History, Archaeology, Coğrafyası ve Etnografyası of the Land of Israel 2* (Kudüs: Yad Izhak Ben-Zvi Enstitüsü; Detroit, MI: Wayne State University Press, 1982), 82–85, Ayrıca Konstantin'in Marcarius'a yazdığı mektubun dolaylı olarak haçın keşfine gönderme yaptığını da iddia ediyor.

2. Caesarea'lı Eusebius, *Vita Constantini* 3.25–40 (bundan böyle Vit. Const.). Euse-bius dilindeki metin: Werke. Cilt 1, Über Das Leben Des Kaisers Konstantin, Friedhelm Winkel-mann tarafından düzenlendi, 3 cilt. GCS 1 (1991. Revize Berlin: de Gruyter, 2011) [bundan böyle GSC 1.1]; İngilizce çevirisi Eusebius'un *Life of Constantine*'den alınmıştır, çev. Averil Cameron ve Stuart G. Hall, *Clarendon Ancient History Series* (Oxford: Clarendon, 1999) (bundan sonra Cameron ve Hall, *Life of Constantine*). Aksi belirtilmediği sürece, Kudüslü Cyril'in metinlerinin 4, 5 ve 6. bölümlerindeki tüm çeviriler bana aittir. Bu bölümdeki diğer antik yazarlarla birlikte alıntıların çoğu yayınlanmış çevirilere dayanmaktadır; Orijinal dile başvurduktan sonra çeviride değişiklik yaptığımı notlarda belirtiyorum.

3. İsa'nın mezarının ve Golgota'nın bulunduğu yerin gerçekliği büyük bir tartışma konusudur. Yanıtın teolojik, dini ve profesyonel açıdan ne kadar tehlikede olduğu göz önüne alındığında, bu hiç de şaşırtıcı değil. Bkz. Martin Biddle, *The Tomb of Christ* (Stroud, Gloucestershire: Sutton, 1999), 56-57, bunun aynı mezar olabileceğini iddia ediyor, ancak bunu destekleyecek hiçbir arkeolojik kanıt yok; Birinci yüzyılın başlarında Kudüs dışındaki diğer mezarların arasında yer alan bu mezar, ikinci yüzyılda şehir genişledikçe boşaltılmış olmalı. Joan E. Taylor, "Golgotha: A Reconsideration of the Sites of Jesus' Crucifixion and Burial", *NTS* 44.2 (1998): 180–203, çarımıha gerilmenin gerçekte Hristiyanların yaşadığı yerin daha güneyinde gerçekleştiğini ileri sürmüştür. gelenek şunu önerdi; aynı şekilde, İncil'deki kayıtlardaki "Golgotha" ifadesi, belirli bir konumun aksine geniş bir çevreyi daha doğru bir şekilde belirtir. Çarımıha gerildiği yer hakkında bkz. Sardesli Melito, *Peri Pascha* 94, bkz. 71. Marcarius'un önerdiği kazının politik bir okuması için bkz. Ze'ev Rubin, "The Church of the Holy Sepulchre", 82-85. Kendisi, Konstantin'in Marcarius'a yazdığı mektubun üstü kapalı olarak haçın keşfine gönderme yaptığını iddia etmiştir.

4. Kudüslü Cyril, *Katecheses ad illuminandos* 14.5–9, bkz. 13.35 (bundan böyle Catech. illum. olarak anılacaktır). Kutsal Kabir'in avlu tasarımı Golgotha yalnızca fiziksel olarak marjinalleştirilmekle kalmıyor, Eusebius da kilise tanımlarında (Vit. Const. 3.29-40) konuyu tamamen gözden geçiriyor. Aslına bakılırsa birden fazla bilim adamı, Eusebius'un Golgotha'yı tamamen ihmal etmesini açıklayamıyor: Rubin, "Kutsal Kabir Kilisesi" 85, bundan "şaşırtıcı" olarak söz ediyor; Hunt, *Holy Land Hac*, 12, "kafa karıştırıcı" kelimesini kullanıyor. Peter WL Walker, *Kutsal Şehir, Kutsal Yerler*'in ilgili yorumlarına bakın? Dördüncü Yüzyılda Kudüs ve Kutsal Topraklara Yönelik Hristiyan Tutumları, *OECs* (Oxford: Clarendon, 1990), özellikle. 253, "Eusebius bu kadar önemli ve benzersiz bir olguyu nasıl gözden kaçırmış olabilir?"

5. Walker, *Kutsal Şehir, Kutsal Yerler*? 313–22, "Kutsal Şehir Kudüs" unvanının, erken Konstantin ve Konstantin sonrası dönemde oldukça karmaşık ve yüklü bir anlam kazanmaya başladığını ileri sürer. Cyril, Hristiyan Kudüs'ü şu şekilde anlıyor:

"İncil'deki Kudüs'ün en iyisinin meşru mirasçısı" (313). Bunun tersine, Eusebius, büyük olasılıkla Kayserya'yı koruma çabası içinde, Hristiyanlığın ne bir konuma ne de bir nesneye ihtiyaç duyduğunu iddia eder: Din kişisel, ahlaki ve rasyoneldir ve Hristiyanlıktaki herhangi bir "Kutsal Şehir" fikri, maddi olmayan bir şeye gönderme yapar. , geleceğin cennet şehri, Kudüs'ün bugünkü fiziksel konumuna değil (Demostatio evangelica 1.6.73; bundan böyle Dem. ev.). Kudüs'ün kutsal statüsü ve çeşitli anlamları için bkz. Lorenzo Perrone, "'The Mystery of Judaea' (Jerome, Ep. 46): The Holy City of Jerusalem Among History and Sembol in Early Christian Th Should", Jerusalem: It's Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'da Kutsallık ve Merkezilik, ed.

Lee I. Levine (New York: Continuum, 1999), 221-39, özellikle. 221-30.

6. Itinerarium Burdigalense 587.2-588.2 (bundan böyle Itin. Burd.); Latince metin ciltte bulunur. 1, Paul Geyer ve O. Cuntz, eds., Itineraria et alia geographica, 2 cilt, CCSL 175-76 (Turnhout: Brepols, 1965) (bundan sonra CCSL 175), 1:1-20, alıntı 1:13 -14; Bu bölümdeki İngilizce çeviriler John Wilkinson, Egeria's Travels to the Holy Land, rev. ed. (Kudüs: Ariel Yayınevi; Warminster, İngiltere: Aris & Phillips, 1981), 153-63.

7. Aşağıdaki akademisyenler Bourdeaux Pilgrim'in daha derin anlamını fark etmeye başladılar: Jás Elsner, "The Itinerarium Burdigalense: Politics and Salvation in the Geography of Constantine's Empire," JRS 90 (2000): 181-95; Blake Leyerle, "Erken Hristiyan Hac Anlatılarında Haritacılık Olarak Manzara," JAAR 64.1 (1996): 119-43; Glenn Bowman, " 'Tarihin Kurtuluşunu Haritalamak': Itinerarium Burdigalense'de Eskatoloji ve Topografya", Levine, Kudüs: Kutsallığı ve Merkeziliği, 163-87; Andrew S. Jacobs, Remains of the Jewish: The Holy Land and Christian Empire in Late Antiquity (Stanford, CA: Stanford University Press, 2004), 139-99; ve Oded Irshai, "Dördüncü Yüzyılda Kudüs'ün Hristiyan Sahiplenmesi: Bordeaux Hacı Örneği," JQR 99.4 (2009): 465-86.

8. Cyril of Jerusalem'in yaşamını ve kariyerini kapsayan genel burs açısından: Jan Willem Drijvers, Cyril of Jerusalem: Bishop and City, VCSup 72 (Leiden: Brill, 2004), şüphesiz diğerlerinden üstündür. Alexis James Doval, Cyril of Jerusalem, Mystagog: The Authorship of the Mystagogic Catecheses, North American Patristic Society, PMS 17 (Washington, DC: Catholic University of America Press, 2001), Cyril'in mistagogik derslerine ilişkin önemli bir çalışma sağlar: Kiril orijinalliğini savunuyorlar. Son olarak, diğer yararlı biyografik çalışmalar arasında Edward Yarnold, Cyril of Jerusalem, ECF (London and New York: Routledge, 2000) yer almaktadır.

9. Bu fikri Dayna S. Kalleres'te geliştirmeye başladım, "Dünyanın Merkezinde Gerçek Görüşü Geliştirmek: Kudüs Cyril ve Lenten Katekümenatı," CH 74.3 (2005): 431-59.

10. Itinerarium Egeriae 37 (bundan böyle Egeria, Itin.); (metin ve Fransızca çeviri) Egeria, Journal de voyage: Itinéraire, ed. ve trans. Pierre Maraval, SC 296 (Paris: Cerf, 1982), 26; (İngilizce çevirisi) Wilkinson, Egeria's Travels, 137-38.

11. Özellikle iki akademisyen bu gelişmeyi kapsayan ve benim argümanlarım için hayati önem taşıyan çalışmalar yaptılar: Patricia Cox Miller, " 'Küçük Mavi Çiçek Kırmızıdır': Kalıntılar ve Bedenin Şiirleştirilmesi," JECS 8.2 ( 2000): 213-36; Georgia Frank, Gözlerin Hafızası: Hristiyan Geç Antik Döneminde Yaşayan Azizlere Hacılar, TCH 30 (Berkeley: California Üniversitesi Yayınları, 2000).

12. Yabancı istilacılarla ilgili literatür için: (Nebuchadnezzar) 2 Krallar 24-25; Ağıtlar 4:10, 5:11-12; (Antiochus IV Epiphanes) Daniel 7-11, özellikle. 11.31; 1 Makabiler 54; (Vespasianus, Titus ve İkinci Tapınağın yıkılması) Josephus, Bellum Judai-cum 562-66 (bundan sonra Bell. Jud.); ayrıca Matta 24:2-44, Markos 13, Luka 21,6-24. Hadrianus için

ve Bar Kokhba isyanı: Dio Cassius 69.12-14; Justin, Özür dilerim ve 31.5-6; Eusebius, *Historia ecclesiastica* 4.6.1-4, Dem. ev. 6.13; Epiphanius, *De mensuribus et posueribus* 14-15 (PG 43:261; bundan sonra *De mens.* ve gölet.); ve Gittin 57a-58a ve Lament-tations Rabbah 2.24'teki Talmud referansları.

13. Bu şiddet modeli dördüncü yüzyıla ve Kudüs'e yabancı istilasının yorumlanmasına kadar uzanmaktadır. Örneğin Maximinus Daia, amcası Galerius'un MS 311 tarihli hoşgörü fermanını görmezden gelir ve Filistin bölgesinde, özellikle de bulunduğu ancak Aelia'ya kadar uzanan Caesarea'da pagan uygulamalarının ve Hristiyanlara yönelik zulmün yoğunlaştırılmasını emreder; bkz. Eusebius, *De Martibus Palaestinae* 8.11. Maximinus'un genel olarak gayretli paganizmi için bkz. T. Oliver Nicholson, "The 'Pagan Churches' of Maximinus Daia and Julian the Apostate," *JEH* 45.1 (1994): 1-10. Lactantius, *De mortibus persecutorum* 49, Maximinus için başarısız kendini zehirlemeyi, kendini pislikle doyurmayı, Tanrı'yı görme vizyonlarını/sanrılarını ve ardından İsa'nın bağışlanması için yalvarmayı içeren fantastik bir ölüm tanımı oluşturur; Eusebius, *Hist'i karşılaştırın.* eccl. 9.10.14.

14. Macca-bean Savaşları'ndan başlayarak Kudüs'e yapılan şiddetli saldırıların anılmasıyla yakın ilişki içinde geliştirilen kıyametle ilgili eskatolojik edebiyat türü hakkında bkz. John J. Collins, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apoc-alyptic Literatür* , 2. baskı. (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998), 199-200, özellikle 4 Ezra'dan (2 Esdras) söz eder. Bu çalışmada, metin seçimimiz, Kudüs'ün (ve Yahudi tapınağının) yıkımına tepki olarak doğrudan gelecek veya kıyamet görüşünün gelişimine odaklanan az sayıda metinle sınırlıdır; özellikle 4 Ezra (2 Esdras) ve 2 Baruch. Burada aşağıdaki baskılara ve İngilizce çevirilere güveniyorum: (4 Ezra [2 Esdras] için referans olarak kullanılan Latince baskı) Robert L. Bensly, ed., *The Fourth Book of Ezra: The Latin Version Edited from the MSS.* , Metinler ve Çalışmalar: İncil ve Patristik Edebiyata Katkılar 3.2 (Cambridge: The University Press, 1895); (2 Baruch) Pierre Bogaert, çev., *Apocalypse de Baruch: Giriş, Suriye'nin çevirisi ve yorumu*, SC 144-45, 2 cilt. (Paris: Cerf, 1969). Bu bölümdeki 4. Ezra ve 2. Baruch'un tüm çevirileri James H. Charlesworth, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha*, cilt. 1, *Kıyamet Edebiyatı ve Ahit* (Garden City, NY: Doubleday, 1983), 517-60, 615-52.

15. Annabel Jane Wharton, *Post-Klasik Şehri Yeniden Şekillendirmek: Dura Europos, Jerash, Kudüs ve Ravenna* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 93.

16. Bar Kokhba isyanının etkileri için bkz. Dio Cassius 69.12.1-14.3; ayrıca Giovanni Battista Bazzana, "Bar Kokhba İsyanı ve Hadrian'ın Dini Politikası", Hadrian ve Hristiyanlar, ed. Marco Rizzi, *MS Birinci Binyılın Kültürü ve Tarihinde Milenyum Çalışmaları* 30 (Berlin: de Gruyter, 2010), 85-109. Bar Kokhba isyanından sonra Hadrianus, MS 135'te kapsamlı tesviye ve değişikliklere girişir; bunun tam olarak ne anlama geldiği arkeolojik bir tartışma konusudur. Kapsamlı bir kaynakça için bkz. Yaron Z. Eliav, "Aelia Capitolina'nın Kentsel Düzeni: Tapınak Tepesi Perspektifinden Yeni Bir Görünüm", *The Bar Kokhba War Reconsidered: New Perspectives on the Second Jewish Revolt Against Rome*, ed. Peter Schäfer (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), 241-78. Arkeolojik kanıtlar aynı zamanda bu kasıtlı yıkım kampanyasının çoğunun MS 70'ten sonra, Romalıların şehir surlarını, kamu binalarını ve büyük yerleşim yerlerini tahrip etmesiyle gerçekleştiğini gösteriyor. Tapınak Dağı'nın güneybatı bölgesinin bir kısmında yapılan kazılar, Herodian döneminde (MÖ 37-34) tapınağa ibadet etmek için gelenlere hizmet veren halka açık avluları ve sokakları kaplayan devasa kesme taş yığınlarını (kare taşlar) ortaya çıkardı.

Bir zamanlar Tapınak Dağı'nın üst istinat duvarının bir parçası olan binlerce ek kesme taş, görünüşe göre kasıtlı olarak sökülüp tapınak çevresinin dışına atılmış; bkz. Hillel Geva, "Roma Kudüs'ünü Aramak," BAR 23.6 (1997), bunun Yahudi savaş esirleri için bir ceza olduğunu ve en büyük aşağılanmanın kendi tapınaklarını yıkmaya zorlanmak olduğunu öne sürüyor. Ayrıca bkz. Benjamin Mazar, "Kudüs'ün Eski Şehrinde Tapınak Dağı Yakınlarındaki Kazılar — İkinci Ön Rapor, 1969–70 Sezonları," Eretz Israel 10 (1971), 1–33. Nicole Belayche, *Judaea-Palaestina: Roma Filistin'deki Pagan Kùltleri (İkinci İla Dördüncü Yüzyıl)*, RRP 1 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001), 19, Aelia'nın yeniden inşa edilmiş topraklarının bir haritasını sağlar.

17. Walker, Kutsal Şehir, Kutsal Yerler? 14.

18. Bkz. Nahman Avigad, *Discovering Jerusalem* (Nashville, TN: Thomas Nelson, 1983). Hadrianus'un Aelia Capitolina'sına ilişkin genel bir tartışma için bkz. Geva, "Roma Kudüs'ünü Aramak" 34–45, 72–73.

19. Avigad, *Discovering Jerusalem* (Kudüs'ü Keşfetmek), *Cardo Maximus ve Decumanus* üzerinde yapılan son kazıların 324'ten önce yerleşim alanının çok daha küçük olduğunu öne sürdüğünü belirtiyor. Günter Stemberger'in Kutsal Topraklardaki Yahudiler ve Hristiyanlar: Dördüncü Yüzyılda Filistin'deki yorumlara bakınız (Edinburgh: T&T Clark, 2000), 53. Ünlü Bizans Madaba haritasında şehrin içinden kuzeyden güneye uzanan Cardo Maximus'un net bir görüntüsü yer alıyor; aynı zamanda küçülmüş boyut izlenimi veriyor. Bu harita için bkz. Kurt Weitzmann, ed., *Age of Spirituality: Late Antique and Early Christian Art, Üçüncü Yüzyıldan Yedinci Yüzyıla: Sergi Kataloğu* (New York: Metropolitan Sanat Müzesi, 1979), 584. Decumanus ve Cardo, Roma topografyasına işaret ederken aynı zamanda kentsel yaşamın pratikliği ve ticaretin kolaylaştırılmasıyla da ilgileniyorlar. Hadrianus'un mimari değişiminin vazgeçilmez bir okuması için bkz. Stemberger, *Yahudiler ve Hristiyanlar*, 2–53.

20. Stemberger, age, 52, Legio X Fretensis'i kanıtlayan tek kalıcı yapı olarak duran, yangınla harap olmuş küçük bir oda dışında bu sonucu destekleyecek çok az arkeolojik kanıt bulunduğunu veya hiç olmadığını gözlemliyor; oda tapınağın güneybatısında yer almaktadır. Meir Ben-Dov, Tapınak Dağındaki Kazı (Kudüs: Keter, 1982), 198ff., özellikle. 192 (İbranice), Yahudileri Tapınağın yasaklı alanından uzak tutmak için odanın bir muhafaza ayrıldığını öne sürüyor; Bu referans için Stemberger'in oldukça kapsamlı dipnotlarına borçluyum. Ben-Dov, *The Dig at the Temple Mount*, 251ff., ayrıca kolayca taşınabilecek geçici bir çadır kampı da önerdi; ayrıca bkz. Hillel Geva, "Kudüs'teki Onuncu Lejyonun Kampı: Arkeolojik Bir Restorasyon," IEJ 34.4 (1984): 239–54.

21. Robert L. Wilken, *Kutsal Denilen Toprak: Hristiyan Tarihinde Filistin ve İnanç* (New Haven, CT: Yale University Press, 1992), 83.

22. Dio Cassius 69.12.2.

23. *Chronicon Paschale* 119 (PG 92:613).

24. Wharton, *Post-Klasik Şehrin Yeniden Düzenlenmesi*, 86; ayrıca bkz. Shimon Gibson ve Joan E. Taylor, *Kutsal Kabir Kilisesinin Altında, Kudüs: Geleneksel Golgota'nın Arkeolojisi ve Erken Tarihi, Filistin Keşif Fonu Monografisi, Seri Maior 1* (Londra: Filistin Keşif Fonu Komitesi, 1994), 68–69 .

25. Bu alandaki tapınağın Afrodit tapınağı olup olmadığı konusunda bazı tartışmalar var; Jerome, Ep. Örneğin 58.3, diriliş yerinin tepesinde Jüpiter Capitolina'ya ait bir tapınağın bulunduğunu, Haç Kayası'nda ise Afrodit'e ait bir heykelin bulunduğunu söylüyor. Bilim adamları ayrıca Afrodit tapınağının yakındaki tepede bulunup bulunmadığını da tartıştılar.

Muhtemelen Onuncu Roma lejyonunun konuşlandığı yer (bkz. yukarıda n. 20). Sınırlı da olsa arkeolojik çalışmalar, Kutsal Kabir'in bulunduğu yerde anıtsal bir kamu yapısının olduğunu doğruluyor; bu yapının bir tapınak olabileceği düşünülüyor; her iki durumda da yeterli kanıt yok; bkz. Biddle, *The Tomb of Christ*, 56; Virgilio C. Corbo, *Il Santo Sepolcro di Gerusalemme: Aspetti archeologici dalle Origini al periodo crociato*, 3 cilt, SBFCMa 29 (Kudüs: Franciscan Printing Press, 1981-82), 1:33-37, 221; Gibson ve Taylor, *Kutsal Kabir Kilisesinin Altında*, 65-71; Walker, *Kutsal Şehir, Kutsal Yerler?* 243-46.

26. Gibson ve Taylor, *Kutsal Kabir Kilisesinin Altında*, 70, Tapınak Dağı'na daha yakın ikinci bir forumdan bahsediyorlar.

27. Filistin bölgesindeki, özellikle de Hadrianus'tan sonraki gruplara ilişkin bir tartışma için, örneğin bkz. Fergus Millar, *The Roman Near East, 31 BC-AD 337* (Cambridge: Harvard University Press, 1993), 348-49; ve Joan E. Taylor, *Christians and the Holy Places: The Myth of Jewish-Christian Origins* (Oxford: Clarendon, 1993), 48-56. Hadrianus'un kentte hem topografik hem de nüfus açısından yaptığı değişiklikler, etnik ve dini demografinin mevcut dengesinde ciddi bir değişiklik yaratıyor. Örneğin, Yahudi-Yahudi olmayan Hristiyan cemaatinin gizemli bir şekilde ortadan kaybolduğu, ancak yavaş yavaş geri döndüğü söyleniyor; Walker, *Kutsal Şehir, Kutsal Yerler'i gördün mü?* 8-9, ayrıca 12-13, Hadrianus'un eylemlerinden çok kısa bir süre sonra, yerli Yahudi-Yahudi olmayan nüfusun yaşadığı bir Kudüs kilisesinin, Yahudi olmayan sömürgecilerden (Suriyeli ve Arap nüfus) oluşan yeni Aelia kilisesine karşı kampanya başlatmaya başladığını kışkırtıcı bir şekilde öne sürdü. . Walker, bu geri dönüş modelinden kendi argümanlarımız için önemli olan ikna edici sonuçlar çıkarıyor: örneğin, Kudüs kilisesi, Aelia neofitleriyle karşılaştırıldığında kendisini Kudüs geleneklerinin koruyucusu olarak tasvir ediyor. Benzer şekilde, Kudüs kilisesi ünlü müjde yerlerinin yerlerini korur ve havarişel miras iddiasında bulunabilir (Eusebius, *Hist. ecl.* 4.6.4), bu da Aelia'nın karşılaştırmalı tekliflerini kolayca gölgede bırakan dini bir özgünlüğü gösterir. kilise. Dahası, eğer durum böyle olsaydı, Kudüslü Hristiyan topluluğu makul bir şekilde kıyametle ilgili eskatolojik türü geliştirmiş veya en azından bu türe çekilmiş olabilirdi; o zaman bu literatürün topluluğun genetik çekirdeğini oluşturmaya yardımcı olduğunu ve Cyril'in cemaatini idare etme olasılıklarını tahmin ettiğini varsayabiliriz.

28. Drijvers, *Kudüslü Cyril*, 10-11. Tapınak Tepesi'nin boşluğunun güçlü etkisi dördüncü yüzyılda Hristiyanlar üzerinde kaybolmamıştır; bu, Tanrı'nın Hristiyanlara bereket vermek için harekete geçerken geçici lütfunun bir işaretidir. Bkz. Wharton, *Post-Klasik Şehri Yeniden Şekillendiren*, 98-100; Annabel Jane Wharton, "Silme: Geç Antik Yahudiğin Alanının Ortadan Kaldırılması", *Dura'dan Seforis'e: Geç Antik Çağda Yahudi Sanatı ve Toplumu Üzerine Çalışmalar*, ed. Lee I. Levine ve Zeev Weiss, *JRASup* 40 (Portsmouth, RI: *Journal of Roman Archaeology*, 2000), 195-214. Bizans Madaba haritasının belki de en ilgi çekici yönlerinden biri (bkz. n. 19) Tapınak Tepesi'nin yokluğu gerçeğidir: bkz. Jacobs, *Remains of the Jewish*, 139-99, bu eser hakkında bilimsel tartışmanın kısa bir özetini sunar. Tapınak Tepesi'nin yokluğunun anlamı.

29. Josephus, *Bell. Jud.* 6.5.1; Buradaki İngilizce çeviri *The New Complete Works of Josephus*'tan alınmıştır, çev. William Whiston, Paul L. Maier'in yorumu, rev. ed. (Grand Rapids, MI: Kregel Yayınları, 1999), 897.

30. Yahudi kuşatmasından ve tapınağın yıkılmasından bahseden çok az Roma kaynağımız var. Antiochus'tan Titus'un kuşatmasına kadar olan tapınak için bkz. Tacitus, *Historiae* 5.8-10; Tacitus, *Hist.* 5.11-13, özellikle. 5.13, ilgili mucizelere ve doğaüstü alametlere atıfta bulunarak

Yahudiliğin batıl inançlarla olan ilişkisine ek olarak tapınağın yıkılması. Yahudi tapınağını yok etmenin yararları ve zararları hakkındaki tartışmalara ilişkin Sulpicius Severus, *Chronica* 2.30 ile karşılaştırın. Bununla ilgili olarak bkz. TD Barnes, "The Fragments of Tacitus' Histories" CP 72.3 (1977): 224-31, Tacitus'u Sulpicius Severus'un arkasındaki kaynak olarak değerlendiriyor. Titus'un Kudüs tapınağını kuşatmasına ilişkin geniş kapsamlı bilgi için bkz. Dio Cassius, 66.4.1-66.7.2 ve ayrıca Titus'un terk eden ve muhtemelen Kudüs'ün yenilmezliğine olan inançla hareket ederek Yahudi tarafına ve Yahudiliğe katılan Romalı askerlerin açıklaması için bkz. . Ayrıca bkz. Philostratus, *Vita Apollonii*, 6.29. Eusebius, Tapınak Tepesi'nin "boğaların çiftliği sürdüğü, kutsal alanın tohum ektiği" bir "Roma çiftliğine" dönüşmesini anlatır (Dem. ev. 8.3, krş. 4.13). Her ne kadar Wilken, *The Land Called Holy*, 83, Eusebius'un bilgilerini (Hist. eccl. 3.26) ideolojik önyargılarla ilgili en ufak bir endişe duymadan aktarsa da, son zamanlarda diğer bilim adamları Sezaryen piskoposunun muhtemelen ideolojik amaçlarla abarttığını belirttiler. . Drijvers, *Jerusalem*'li Cyril, 3-4, bilebildiklerimize dair kanıtları faydalı bir şekilde ayrıştırıyor.

31. Sembolik ve kuramsal konular hakkında bkz. Wharton, *Refiguring the Post-Classical City*, 98-100. Kudüs'te inşa etmenin yanı sıra silmenin de mantıksal önemi; 99'dan alıntı.

32. Stemberger, *Yahudiler ve Hristiyanlar*, 51, Ben-Dov'dan alıntı yaparak, *The Dig at the Temple Mount*, 186-91. Stemberger ayrıca orijinal şehir surlarının büyük bir kısmının ayakta kalmasına izin verildiğini belirtiyor. Tapınağın kalıntıları, 613'teki İslam fetihleri sırasında Bizanslılar için koruyucu bir kale görevi görecektir kadar hâlâ önemliydi; dört yüzyıl önce kalıntıların daha da fazlasının ayakta kalmış olması muhtemeldir. Dördüncü yüzyılda Bordeaux Hacı, Siloam Pınarı, Pontius Pilatus Praetorium'u ve Bethesda Havuzlarının kalıntılarının da yakınlarda hala görülebildiğini ekliyor.

33. Wilken, *The Land Called Holy*, 289 n. 5.

34. İtin'de tapınağın yıkıldığı yas günü olan 9 Av.'den bahsedilir. Burd. 592.

35. Yeniden düzenlenen metin Michael Avi-Yonah'tan alınmıştır, *The Holy Land from the Persian to the Arab Conquests*, MÖ 536'dan MS 640'a: Tarihi Bir Coğrafya, rev. ed. (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1977), 50, Tertullian'ın yorumlarından yararlanılarak (Adv. Jud.

13), Justin Martyr (Dial. 16, 1 Apol. 77) ve Eusebius (Hist. eccl. 4.6.3). Ayrıca bkz. Walker, *Kutsal Şehir, Kutsal Yerler?* 8n. 12, Michael Avi-Yonah'ın yeniden oluşturulmuş aynı metninden alıntı: *Roma ve Bizans Kuralları* Altındaki Yahudiler: Bar Kokhba Savaşından Arap Fetihine Kadar Filistin'in Siyasi Tarihi (New York: Schocken Books; Jerusalem: Magnes Press, İbrani Üniversitesi) , 1984), 50-51. Akademisyenler genellikle Severus döneminde bu tutumun gevşediğini varsayarlar; örneğin bkz. Avi-Yonah, *The Jewish under Roman and Bizans Kuralı*, 80.

Avi-Yonah, üçüncü yüzyılın sancıları nedeniyle fermanın hızla etkinliğini yitirdiğini ve kullanılmaz hale geldiğini ileri sürüyor; örneğin, Aelia'ya yapılan düzenli haham ziyareti uygulamasına ek olarak, Haham Meir orada ikamet etmeye başladı (bkz. aşağıda n. 39). Ayrıca bkz. Shmuel Safrai, "Kudüs'teki Kutsal Cemaat", *Studies in History*, ed. David Asheri ve Israel Shatzman, ScrHier 23 (Kudüs: The Magnes Press, The İbrani Üniversitesi, 1972), 62-78. Rendel Harris, "Hadrian'ın Yahudilerin Kudüs'ten Sürülmesine İlişkin Kararnamesi", HTR

19.2 (1926): 199-206, bu yasaya değinen metinlerin yararlı bir özetini sunmaktadır. Millar, *The Roman Near East*, 348-49, Hadrianus'un dışlama fermanlarının ne kadar iyi desteklendiğini bilemeyeceğimizi kabul ediyor; yine de Yahudi olmayan bir nüfus Yahudi nüfusunun yerini alıyor: Belayche, *İudaea-Palaestina*, 19. Amos Kloner ve Boaz Zissu, *The Necropolis of Jerusalem in the Second Temple Period*, *Interdisipliner Studies in Ancient Culture and Religion* 8 (Leuven: Peeters,

2007), İkinci Tapınak döneminden sonra şehrin çevresindeki nekropolde yapılan kazılarda, isyanlar arasında yeni mezar odaları bulunmadığını, ancak kullanımın devam ettiğine dair bazı kanıtlar bulunduğunu öne sürmektedir; Bar Kokhba isyanından sonra nekropolün tüm kullanımı sona erer.

36. "Babalarından miras kalan toprağa bakmak" için bkz. Eusebius, Hist. eccl. 4.6.3.

37. Stemberger, Yahudiler ve Hristiyanlar, 40-43'teki tartışmaya bakınız.

38. Taylor, Christians and Holy Places, 48-56, özellikle. 49, Aelia'da bir Yahudi varlığını kanıtlayan hahamlarla ilgili materyallerin bir koleksiyonunu (62-78) sunmuştur: (Aelia'yı ziyaret eden Haham Hanina, Jonathan ve Joshua ben Levi için) Genesis Rabbah 32.19, 81.4; (Haham Meir'in bir grup öğrenciyle birlikte Aelia'da kısa kalışı için) General Rab. 32.19, 81.4; ("Kudüs'teki kutsal topluluk" ile ilgili olarak) Beizah 14b ve 21a; bkz. E. Mary Smallwood, Roma Yönetimi Altındaki Yahudiler: Pompey'den Diocletianus'a, SJLA 2, 2. baskı. (Leiden: Brill, 1981). Ayrıca bkz. Michael Avi-Yonah, Filistin Yahudileri: Bar Kokhba Savaşından Arap Fetihlerine Kadar Siyasi Bir Tarih (Oxford: Basil Blackwell, 1976), 79-81; Safrai, "Kudüs Kutsal Cemaati," 183-93; Walker, Kutsal Şehir, Kutsal Yerler? 8; Yoram Tsafrir, "Bizans Kudüsü: Bir Hristiyan Şehrinin Yapılanması", Levine, Kudüs: Kutsallığı ve Merkeziliği, 133-

49. Filistin'de özellikle kentsel bağlamda hahamlık çalışma topluluklarının üçüncü yüzyılın başlarındaki yükselişine ilişkin bir tartışma için bkz. Hayim Lapin, Rabbis as Romans: The Rabbinic Movement in Filistin, 100-400 CE (Oxford: Oxford University Press, 2012), 68-70.

39. Taylor, Hristiyanlar ve Kutsal Yerler, 49-51; 10 yaşındaki Kudüslü Cyril Drijvers, Severus döneminde yasaların gevşetilmesinin bir sonucu olarak Yahudilerin Aelia'yı "daha açık ve özgür" ziyaret etmeye geldiklerini tahmin ediyor. Aelia'nın dışına çıkıp Filistin'in diğer bölgelerine geçtiğimizde, eski kaynaklarımız daha büyük bir Yahudi varlığını daha kesin bir şekilde doğruluyor; örneğin, Epiphanius, Panarion (Adversus haereses) 30.4.1-12.8, Yahuda'nın kuzeyindeki Tiberya ve Diocaea-sarea şehirlerinin neredeyse tamamen Yahudilerin yaşadığını anlatır - aksine, diğer popülasyonların (Hellene, Samiriyeli, Hristiyan) hiç mevcut değil. Eusebius, De mar-tyribus Palaestinae 8.1, Diocaesarean madenlerinde çalışan 97 Mısırlı Hristiyanın şehitliğine tanıklık eden tamamen Yahudi bir cemaati tasvir ederken Epiphanius'un bazı demografik özelliklerine destek veriyor.

40. Tartışma için bkz. Drijvers, Cyril of Jerusalem, 9-10. Ayrıca Cyril of Jerusalem'deki Yahudi karşıtı söylemin tanınmasını da dikkate almalıyız: Jacobs, Remains of the Jewish, 139-49; Irshai, "Kudüs'ün Hristiyanların Sahiplenmesi."

41. Drijvers, Kudüslü Cyril, 9; İçeri. Burd. 592; bkz. Epiphanius, De mens. ve gölet. 14 (PG 43:261), benzer gözlemlerde bulunan kişi.

42. Örneğin 4 Ezra (2 Esdra), 2 Baruch, 3 Baruch ve Revelation için bkz. Martha Himmelfarb, The Apocalypse: A Brief History (Oxford, UK ve Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010), 75-95. Vahiy için ayrıca bkz. Adela Yarbro Collins, "The Book of Revelation", The Encyclopedia of Apocalypticism, cilt. 1, Yahudilik ve Hristiyanlıkta Kıyametçiliğin Kökenleri, ed. John J. Collins (New York: Continuum, 1998), 384-414; Adela Yarbro Collins, "Kıyamet Eskatolojisinin Kullanımları", Dördüncü Ezra ve İkinci Baruch: Düşüşten Sonra Yeniden Yapılanma, ed. Matthias Henze ve Gabriele Boccaccini, Jason M. Zurawski'nin işbirliğiyle (Leiden: Brill, 2013), 253-70.

43. Bu dönemde Yahudi ve erken Hristiyan edebiyatında gelişen vizyoner deneyimlerdeki farklılıklara dikkat çekmek önemlidir. Kendi açımızdan, dünyevi gerçeklikleri açığa çıkaran kıyamet vizyonerleriyle ilgileniyoruz: örneğin gelecekteki eskatolojik gerçeklikleri açığa çıkarmak. Bu, cehennem turlarını deneyimleyen kıyamet vizyonerlerinden farklıdır ve



cennet. Bu farklılık ve bunun türe nasıl yansıdığı için bkz. Daniel Merkur, "The Visionary Practice of Jewish Apocalypticists", *The Psychoanalytic Study of Society*, cilt. 14, Paul Parin Onuruna Yazılar, ed. L. Bryce Boyer ve Simon A. Grolnik (Hillsdale: Analytic Press, 1989), 119-48. Yahudi kıyameti türünde vizyoner dini deneyimi ele alma konusundaki akademik isteksizlik hakkında bkz. Michael E. Stone, *Ancient Judaism: New Visions and Views* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2011), 94 ve onun yanıtı, 95-97. Kudüs'ün merkezinde olduğu kıyamet vizyonerlerinin tarihine ilişkin ilginç bir art zamanlı değerlendirme için bkz. Maria Leppäkari, *Apocalyptic Recessations of Jerusalem* (Leiden: Brill, 2006), 77-127.

44. Bkz. Benjamin E. Reynolds, "The Otherworldly Mediators in 4 Ezra and 2 Baruch: A Comparison with Angelic Mediators in Ascent of Apocalypses and Daniel, Ezekiel and Zechariah", Henze and Boccaccini, *Fourth Ezra and Second Baruch*, 175 4 Ezra (2 Esdras) ve 2 Baruch'ta belirli bir tür melekselel yardımın farkına varan -94, cennet ve cehennem vizyoner turlarındaki rehberlerden bir kez daha ayrılıyor. 4 Ezra (2 Esdra) vakasında Uriel, deneyimi yönlendirmeye ve şekillendirmeye yardımcı olan soruları yanıtlıyor; belki daha da önemlisi, Uriel'in Ezra'ya verdiği yanıtlar ve talimatlar, vizyoner deneyimi mümkün kılan bir ritüel gündem sağlıyor.

45. 4 Ezra (2 Esdras) ve 2 Baruch, önceki notta belirtilen nedenlerden dolayı karşılaştırmalı çalışmaya kolayca uygundur; bu iki metin aynı zamanda Cyril'in Kudüs'te teorileştirdiği ileri görüşlü deneyimi ortaya çıkarmak açısından da faydalıdır. Örneğin bkz. John J. Collins, *The Apocalyptic Imagination*, 194-232. Ayrıca Henze ve Boccaccini, Dördüncü Ezra ve İkinci Baruch tarafından düzenlenen makale koleksiyonuna da bakınız; bu kitaptaki çeşitli makaleler dördüncü yüzyıl Aelia/Kudüs için yararlı bağlam sağlayarak karşılaştırma için zemin hazırlıyor: Matthias Henze, "4 Ezra ve 2 Baruch: The Status Quaestionis," 3-30; Adela Yarbro Collins, "Kıyamet Eskatolojisinin Kullanımları", 253-70; Reynolds, "Öteki Dünya Aracıları", 175-94; ve Lester L. Grabbe, "Sosyal ve Tarihsel Perspektifte 4 Ezra ve 2 Baruch,"

221-36. Tapınak ve Kudüs ile ilgili Yahudi ve erken dönem Hristiyan literatürüne ilişkin daha geniş bir araştırma kapsamında 4 Ezra (2 Esdras) ve 2 Baruch ile Vahiy hakkında bkz. Michael E. Stone, "İkinci Tapınağın Yıkılmasına Tepkiler: Teoloji, Algı ve Dönüşüm", *JSJ* 12.2 (1981): 195-204.

46. Hem 4 Ezra (2 Esdras) hem de 2 Baruch, içeridekiler ve dışarıdakiler arasında katı bir çizgi çizmeye yatırım yapıyor; şiddetli zulüm karşısında bir koruma veya savunma önlemi. Bu amaçla, her iki metin de Kudüs'ün ve Yahudi Tapınağının yıkılmasının ardından ortaya çıkan teodise sorunlarını araştırıyor; bkz. Tom W. Willett, *Eskatologiya in the Theodices* 2 Baruch ve 2 Ezra, *Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement* 4 (Sheffield, İngiltere: Sheffield Academic Press, 1989). Cyril'e göre motivasyon teodiseden otoriteye doğru değişiyor: Kudüs'ün gerçek imajını ve İsa Mesih'in bu imaj için önemini iddia etme veya dikte etme hakkında kimin sahip olduğu.

47. Adela Yarbro Collins, "Kıyamet Eskatolojisinin Kullanımları", kısa not. 4 Ezra (2 Esdra) ile ilgili temel bilgiler için bkz. Himmelfarb, *The Apocalypse*, 56; Daha fazla derinlik için bkz. Michael E. Stone, *Fourth Ezra: A Commentary on the Book of Fourth Ezra*, ed. Frank Moore Cross, Hermeneia: İncil Üzerine Eleştirel ve Tarihsel Bir Yorum, rev. ed. (Minneapolis: Fortress Press, 1990).

48.4 Ezra (2 Esdras) 9.14-16; (İngilizce çeviri) Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha*, 1:545: "Daha önce de söyledim, şimdi de söylüyorum ve yine söyleyeceğim: 'Bir dalganın dalga gibi, kurtarılabaklardan daha çok yok olan var. bir su damlasından daha büyük.'" "

49. 4 Ezra (2 Esdra) 9.38–10.28; Charlesworth, Eski Ahit Pseudepigrapha, 1:545–46.

50. 4 Ezra (2 Esdras) 1.49–51, 10.50'den alıntılar; Charlesworth, Eski Ahit Sözde Pigrafı, 1:547–48. Bu noktadan hemen sonra Uriel, gelecekteki Kudüs şehri hakkında ek bilgi veriyor (4 Ezra [2Esdras] 10.53–54; Charlesworth, The Old Testament Pseudepigrapha, 1:548): “Bu yüzden sana Kudüs'e gitmeni söyledim. Yüceler Yücesi'nin şehrinin açığa çıkacağı bir yerde insan yapımı hiçbir yapı dayanamayacağından hiçbir binanın temelini bulunmadığı bir alan.” Cyril'in çok daha sonraları, Konstantin bazilikasının (insan yapımı bir yapı) yalnızca bir Hristiyan'ın gerçek Kutsal Şehir Kudüs'e ilişkin görüşünün gizlediği yönündeki görüşünün ışığında, bu bizim için özellikle ilgi çekicidir.

51.4 Ezra (2 Esdras) 10.55–57; Charlesworth, Eski Ahit Pseudepigrapha, 1:548. İtaliyler benim.

52.4 Ezra (2 Esdras) 14.20–21; Charlesworth, Eski Ahit Pseudepigrapha, 1:554. 4 Ezra (2 Esdras) 12.37–39'u karşılaştırın (Charlesworth, The Old Testament Pseudepigrapha, 1:550), burada Uriel ilk olarak Ezra'ya aldığı tüm görüntüleri yazmasını emreder.

Ayrıca karşılaştırın 2 Baruch 6.3–9; Charlesworth, The Old Testament Pseudepigrapha, 1.622–23, Baruch'u tapınak vizyonuna ulaşabilmesi için havaya kaldıran güçlü ruhu anlatır.

53. 4 Ezra (2 Esdras) 14.20–21, 38, 40–41; Charlesworth, Eski Ahit Sözde Pigrafı, 1:554–55.

54. 2 Baruch için bkz. Himmelfarb, The Apocalypse, 44, 55–56, 58, 68. 4 Ezra (2 Esdras) ve 2 Baruch'un iki eseri sıklıkla karşılaştırılarak ele alınmıştır; Bursun bir incelemesi için bkz. Michael E. Stone ve Matthias Henze, 4 Ezra ve 2 Baruch: Translations, Introductions, and Notes (Minneapolis: Fortress Press, 2013), 1–18, 83–94.

55. Bkz. 2 Baruch 4.3; Charlesworth, Eski Ahit Pseudepigrapha, 1:622.

56. Program metni 2 Baruch 6.3–10; Charlesworth, The Old Testament Pseudepigrapha, 1:622–23; ve geri kalan örnekler, ilahi veya kutsal zaman kavramını geliştiren ilkenden yararlanmaktadır: 2 Baruch 17.2, 18.1, 21.24, 23.4, 48.42, 47.44, 56.5, 57.1, 59.2–3, 84.1.

İbraniler 8:2'deki tapınağı karşılaştırın.

57. Kudüslü Cyril, Catech. İşçim. 13.13.

58.4 Ezra (2 Esdras) 10.55–56; Charlesworth, Eski Ahit Pseudepigrapha, 1:548.

59. Biddle, İsa'nın Mezarı, 65; Peter Walker, "Kudüs ve 4. Yüzyılda Kutsal Topraklar", Kutsal Topraklardaki Hristiyan Mirası, ed. Anthony O'Mahony, Göran Gunner ve Kevork Hintlian (Londra: Scorpion Cavendish, 1995), 24–25; ED Hunt, "Konstantin ve Kudüs," JEH 48.3 (1997): 410–12. Bu dönemdeki Sezaryen-Kudüs gerilimlerine ilişkin mükemmel bir tartışma için bkz. O'Mahony, Gunner ve Hintlian, The Christian Heritage, 275–81. Bkz. Charles Coüasnon, Kudüs'teki Kutsal Kabir Kilisesi,

trans. J.-PB Ross ve Claude Ross, İngiliz Akademisi'nin Schweich Dersleri (1972) (Oxford: British Academy için Oxford University Press, 1974), 12–13; Rubin, "Kutsal Kabir Kilisesi," 79–105; ayrıca Ze'ev Rubin, "Bizans Kudüs'ünde Kutsal Yerler Kültü ve Hristiyan Siyaseti", Levine, Kudüs: Kutsallığı ve Merkeziliği, 151–62.

60. Edward J. Yarnold, "Kutsal Topraklardaki Hristiyan Kutsal Yerlerindeki Kiliseleri Kim Planladı?" StPatr 18 (1985): 105–9.

61. Paul Stephenson, Konstantin: Roma İmparatoru, Christian Victor (New York: Overlook Press, 2010), bölüm. 5.

62. Age., 9.

63. Invictus ve nikopolis dili için bkz. Stephenson, Constantine, 190, 192.

64. Wharton, Reconfiguring the Post-Classical City, 88, "Konstantin böylece şehrin Yahudi anayasasını değil Roma anayasasını yeniden savunurken aynı zamanda da şehrin üzerine kendi kimliğini de yazmış olduğu" bir imparatorluk yapı planını anlatır. Constantine, Propylaeum'un büyük, beş koridorlu Konstantin Bazilikası'ndan önce gelen açık bir avlu veya atriyum olan Cardo Maximus'tan bölgeye doğu girişi de dahil olmak üzere, şehir üzerinde bir Roma/Konstantin dönemi işaretini yeniden savunmak için Hadrianus forumuna başvuruyor. . Yerli Kudüslülerin olumsuz bir tepki vereceğini kolaylıkla tahmin edebiliriz. Biddle ile kontrast, The Tomb of Christ, 65. Constantinus'un inşasına ilişkin ilk ve önemli bir araştırma için bkz. Hugues Vincent ve Félix-Marie Abel, Jérusalem: Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire, cilt. 2, Jérusalem nouvelle (Paris: Gabalda, 1914); Walker, "Kudüs ve Kutsal Topraklar", 24-25; Hunt, "Konstantin ve Kudüs," 410-12.

65. Bkz. Wharton, Post-Classical City'nin Yeniden Düzenlenmesi, 91.

66. Sarah Bassett, Geç Antik Konstantinopolis'in Kentsel İmajı (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 18.

67. Richard Krautheimer, "Konstantin Bazilikası," DOP 21 (1967): 115-40. Benzer açıklamalar için ayrıca bkz. Krautheimer, Early Christian and Bizans Mimarisi, 39-63; ve Rudolf Leeb, Konstantin und Christus: Die Verchristlichung der Imperialen Repräsentation unter Konstantin dem Grossen als Spiegel seiner Kirchenpolitik und seines Selbstverständnisses als christlicher Kaiser, AZK 58 (Berlin: de Gruyter, 1992), 86-92. Arkeolojik araştırma ve restorasyon faaliyetleri ışığında Konstantin'in Kudüs'teki mimarisinin değerlendirilmesi için bkz. Heribert Busse ve Georg Kretschmar, Jerusalemer Heiligtumstraditionen in altkirchlicher und frühislamischer Zeit, Abhandlungen des deutschen Palästinavereins (Wiesbaden: Harrassowitz, 1987), 30-62, 77- 81.

68. Richard Krautheimer, "Konstantin Bazilikası", 117-20.

69. Age., 139.

70. Bu bina projelerinin ayrıntılı bir tartışmasının yanı sıra kapsamlı bir bibliyografya için: Rafy için bkz. Leeb, Konstantin ve Christus.

71. Wharton, Post-Klasik Şehrin Yeniden Düzenlenmesi, 88; Bu süreçte Konstantin "Romalıların yeni Kudüs'ünü" yeniden şekillendiriyor (aynı eser).

72. Tsafir, "Bizans Kudüsü" 136. Ayrıca bkz. Helen Saradi-Mendelovici, "Geç Antik Çağda Pagan Anıtlarına Karşı Hristiyan Tutumları ve Geç Bizans Yüzyıllarında Miras", DOP 44 (1990): 47-61.

73. Eusebius, Vit. İnşaat 3.22; Cameron ve Hall, Konstantin'in Hayatı, 133.

74. Eusebius, Vit. İnşaat 3.22, Şehitliği Hezekiel'in öngördüğü yeni Kudüs olarak tanımlıyor ve Konstantin'in dirilen Süleyman olduğunu ima ediyor. Bkz. Wilken, The Land Called Holy, 93-100. Benzer şekilde Egeria (Itin. 48.1) daha sonra Konstantin'in Şehitliği, Süleyman'ın yüzyıllar önce tapınağı adadığı gün adadığını iddia eder. Burası hem Aelia'nın hem de Suriye Pal-aestina'nın genel olarak dini çoğulculuğunu kendimize hatırlatmak için uygun bir yer. Kutsal Kabir'in inşasının bazı yönlerinin yalnızca İsa'nın belirli bir versiyonunu tanıtmaya hizmet etmekle kalmayıp, aynı zamanda kilise liderlerinin belirli biçimleri hedef almak, şeytanlaştırmak ve şeytanlaştırmak için mimari ikonografisini ve ritüel uygulamasını (örneğin Anastasis) nasıl ortak kullandıklarını da düşünebiliriz. Yahudilik, Yunan kültür ve diğer Hristiyanlıklar gibi dini rekabetin. Bu amaçla Jan Willem Drijvers'in "Bir Şehrin Dönüşümü"nü ele alalım:

The Christianization of Jerusalem in the Fourth Century," *Cults, Creeds, and Identities in the Greek City after the Classical Age*, ed. Richard Alston, Onno M. van Nijf ve Christina G. Williamson, Groningen-Royal Holloway Studies on the Greek City after the Classical Age 3 (Leuven: Peeters, 2013), 309-29.

75. Mezardaki değişiklikler ve Anastasis'in inşası için bkz. Biddle, *The Tomb of Christ*, 65-69. Bkz. Walker, *Kutsal Şehir, Kutsal Yerler?* 235-81, mezarın inşası ile Eusebius'un diriliş teolojisi arasındaki ilişkiye ilişkin.

76. Eusebius, *Vit. İnşaat* 3.34-40; Cameron ve Hall, *Konstantin'in Hayatı*, 136-38.

77. Oleg Grabar, *The Mediation of Süsleme* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992); Pierre Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient: Histoire et géographie des Origines à la conquête arabe* (Paris: Cerf, 1985), 199-202. Özellikle Şehitlik hakkında Eusebius, *Vit. İnşaat* 3.33-40 ve Egeria, *Itin.* 25.9. Dördüncü ve beşinci yüzyıllardaki mimari kutsallık gösterisine ilişkin mükemmel ve kapsamlı bir kısa çalışma için bkz. Cynthia Hahn, "Seeing and Believe: The Construction of Sanctity in Early-Medieval Saints' Shrines," *Spec* 72.4 (1997): 1079-1106.

78. Eusebius, *Vit. İnşaat* 3.30-32. Cameron ve Hall (*Life of Constantine*) kazı için MS 326 ile 327 arasında bir tarih önermektedir; Konstantin'in Macarius'a yazdığı ve piskoposun eyalet valisi Dracillianus ile işbirliği yapmasını emrettiği mektubunun hemen ardından gelecekti: Cameron and Hall, *Life of Constantine*, 134-35.

79. Eusebius, *Vit. İnşaat* 3.31; Cameron ve Hall, *Konstantin'in Hayatı*, 135.

80. Kudüslü Cyril, *Catech. illum.*, özellikle bkz. 10.19; Cyril, Kudüs'ün merkezinde olduğu tüm dünyayı canlandırmak için hac ticareti, haç parçaları satma gerçeğini ele alıyor: "Haç'ın kutsal ormanı, bugüne kadar aramızda görülen ve şimdi buradan görülen tanıklığı ifade ediyor. imanla ondan pay alanlar vasıtasıyla neredeyse tüm dünyayı dolduruyor. Dere yatağındaki palmye ağacı, daha sonra O'nu selamlayan çocuklara palmye dalları sağladığının kanıtıdır. Gethsemane, hâlâ düşünceli, neredeyse Yahuda'yı gösteren bir tanıklıkta bulunuyor. Burada üzerimizde duran kutsal tepe Golgotha, görüşümüze tanıklık ediyor: Kutsal Kabir ve bugüne kadar orada duran taş tanıklık ediyor. Şu anda parlayan güneş O'nun tanığıdır ve o zamanlar O'nun kurtarıcı Tutkusu sırasında gölgede kalmıştı.

81. Kenneth G. Holum, "Hadrian ve St. Helena: İmparatorluk Seyahati ve Hristiyan Kutsal Topraklarına Hac Yolculuğunun Kökenleri", *Hacın Bereketleri*, ed. Robert G. Ousterhout, Illinois Bizans Çalışmaları 1 (Urbana: University of Illinois Press, 1990), 66-81.

82. Michael A. Fraser, "Constantine and the Encaenia," *StPatr* 29 (1997), 25-28, hem bazilikanın açılış gününe hem de Encaenia festivaline ilişkin mevcut birincil ve ikincil materyallerin açık ve kısa bir sunumunu sunmaktadır. .

83. *Chronicon Paschale*'in kullanımı hakkında bkz. Michele Renee Salzman, *On Roman Time: The Codex-Calendar of 354 and the Rhythms of Urban Life in Late Antiquity* (Berkeley: University of California Press, 1990), Henri'nin yorumuyla birlikte Stern, *Le calendrier du 354: Étude sur son texte et ses illustrations*, BAH 55 (Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1953). Fraser'in tartışması için: Fraser, "Constantine and the Encaenia," 25-28.

84. Konstantin'in Licinius'a karşı kazandığı zaferi kutlayan 18-22 Eylül tarihli Ludi Zaferleri, MS 354 Takviminde korunmaktadır. Diğer festivaller bağlamında Ludi Zaferleri hakkında fikir edinmek ve festival ve kült uygulamalarına kısa bir giriş için bkz. Salzman, *On Roman Time*, 121, 146-56. Ludi Triumphales'in Ludi Romani ile ilişkisi için bkz. Stern, *Le calendrier de 354*, 8-9, 80-82.

85. Kudüslü Cyril, Catech. Işığım. 13.22: Eskatolojik bir sembol olarak İsa'nın işareti (sêmeion) üzerinde.

86. Irshai, "The Christian Appropriation of Jerusalem", 465-86, alıntı 467.

87. Aşağıdaki tartışma büyük ölçüde Jacobs'un Remains of the Jewish adlı eserine dayanmaktadır.

139-99 ve Irshai, "The Christian Appropriation of Jerusalem," 465-86.

88. Bowman, " 'Tarihin Kurtuluşunun Haritasını Çıkarmak'" 171-83.

89. Jacobs, Remains of the Jewish, 9. Bu çıkarıcı çalışma, kimlik söylemindeki Öteki fikrini "Yahudi" fikrine uyguluyor.

90. Leyerle, "Haritacılık Olarak Manzara", 119-43.

91. Bowman, özel olarak 171. "Kurtuluşunun Haritasını Çıkarmak"

92. Age., 174.

93. Jacobs, Yahudilerin Kalıntıları, 9.

94. Aynı eser.

95. Irshai, "Kudüs'ün Hristiyanların Sahiplenmesi", 474.

96. Age., 470.

97. Age., 474.

98. Age, 476, 470.

99. Itin. Burd. 594 (CCSL 175:13-14); Wilkinson, Egeria'nın Seyahatleri, 156.

100. Itin. Burd. 590 (CCSL 175:11); Wilkinson, Egeria'nın Seyahatleri, 153.

101. Itin. Burd. 594 (CCSL 175:13-14); Wilkinson, Egeria'nın Seyahatleri, 156.

102. Irshai, "Kudüs'ün Hristiyanların Sahiplenmesi", 471.

103. Itin. Burd. 591 (CCSL 175:12); Wilkinson, Egeria'nın Seyahatleri, 153.

104. Itin. Burd. 594 (CCSL 175:13); Wilkinson, Egeria'nın Seyahatleri, 156.

105. Itin. Burd. 594 (CCSL 175:13-14); Wilkinson, Egeria'nın Seyahatleri, 156.

106. Itin. Burd. 594 (CCSL 175:14); Wilkinson, Egeria'nın Seyahatleri, 156.

##### 5. BÖLÜM SÖZDEKİ ŞEYTAN,

##### GÖRÜNTÜDEKİ ŞEYTANLAR

1. Cyril, tamamen yeni bir başlangıç yapmak yerine, erken Konstantin döneminden kalan bir ayin programının temelleri üzerine inşa ediyor, ancak programı manipüle etme ve değiştirme tarzı radikal ve kesinlikle piskoposlukla olan bağlarını uzaklaştırma arzusunu yansıtıyor. Yahudiler, Samiriyeliler, Yunanlılar ve diğer Hristiyan gruplardan oluşan bir topluluk. Bkz. Yarnold, Cyril of Jerusalem, 55; ayrıca Cyril'in kendi etkisi de dahil olmak üzere Kudüs'teki ayin uygulamaları hakkında, 33-55.

Ayrıca bkz. Drijvers, Cyril of Jerusalem, 173. Son olarak burada vazgeçilmez olan Baldovin, Urban Character of Christian Worship, 83, ayinle ilgili çalışmalarda metin kadar bağlama da artan ilgiyle sonuçlanan önemli bir değişimi teşvik ediyor; bunu yaparken, genel olarak ayinle ilgili uygulamalara ve özel olarak da Kudüs'ün sabit ayinine ilişkin uzun süredir kabul edilen birçok varsayımı karşı çıkıyor; örneğin Gregory Dix'e karşı önemli bir eleştiride bulunuyor, The Shape of Liturgy, 2. baskı. (London: Continuum, 2005), dördüncü yüzyılın zaman kavramında daha önceki eskatolojik tasarımlardan hareketle bir değişiklik getirdiğini öne sürüyor.

2. Bu bölümde Cyril of Jerusalem's Catecheses ad illuminandos'un tüm çevirileri, Protocatechesis'i de dahil olmak üzere, bana aittir. Yunanca metin için hala oldukça değerli olan standart bir baskıya başvurdum: Reischl ve Rupp, Cyrilli Hierosolymorum archiepiscopi operası (R&R olarak anılmıştır; bibliyografik bilgi için bu çalışmanın girişine bakınız,

N. 53). Her ne kadar alıntı yapmasam da çoğu pasajın İngilizce çevirisi de mevcut: Stephenson and McCauley, *The Works of St. Cyril*, 2 cilt. (FC 61 veya FC 64 olarak anılmaktadır; bibliyografik bilgi için bu çalışmanın giriş kısmına bakınız, n. 53). Diğer antik yazarların metinlerinden alıntılar yayınlanmış çevirilerden alınmıştır; bilgiler notlarda verilmiştir.

3. Mevcut alıntı Kudüslü Cyril, Catech'in bir bileşimidir. Işığım. 13.12, 13, 17 (R&R 2:66, 68–70; FC 64:13–14, 15–16).

4. Drijvers, *Cyril of Jerusalem*, 35, Cyril'in vaftiz talimatlarını da 350/351 olarak tarihlendiriyor. Vaftiz talimatlarının tarihlendirilmesine ilişkin tartışma için bkz. Drijvers, *Cyril of Jeru-salem*, 56–57; Pamela Jackson, "Cyril of Jerusalem's Use of Scripture in Catechesis," *Theo-ological Studies* 52.3 (1991): 431–50; Victor Saxer, "Cyrill von Jerusalem und die Heilige Schrift: Was er von ihr lehrt und wie sie gebraucht", *Stimuli: Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum: Festschrift für Ernst Dassmann*, ed. Georg Schöllgen ve Clemens Scholten, JACSup 23 (Münster: Aschendorff, 1996), 344–56.

5. Caesarea'lı Acacius'un Cyril'in Aelia piskoposluğunu temin etmedeki etkisiyle ilgili olarak bkz. Konstantinopolisli Sokrates, *Historia ecclesiastica* 2.38; Sozomen, *Historia ecclesiastica* 2.20, 4.20; Jerome, *Chronicon* alt ann. Constantius 12. Cyril'in üç sürgününün tarihinde, Acacius/Eusebius ile Cyril/Macarius arasında ve ayrıca Suriye'nin Palestina bölgesinin büyük metropolü Caesarea ile küçük bir durgun su olarak Aelia/Kudüs arasında gelişen temel bir gerilim okunabilir. kasaba: Drijvers, Kudüslü Cyril, 38–45; ayrıca Konstantinopolisli Sokrates, *Hist. eccl.* 2.42.6; Sozomen, *Hist. eccl.* 4.25.1.

6. Egeria, *Itin.* 37; İngilizce çevirisi Wilkinson, *Egeria's Travels*, 121'den alınmıştır.

7. Egeria, *Itin.* 37. Ayrıca bkz. bölüm. Bu çalışmanın 4.

8. Drijvers, Kudüslü Cyril, pasım; ayrıca Jan Willem Drijvers, "Kudüs'ü Tanıtmak: Cyril ve Gerçek Haç", *Spiritüel Otoritenin Portreleri: Erken Hristiyanlıkta Dini Güç, Bizans ve Hristiyan Doğu*, ed. Jan Willem Drijvers ve John W. Watt, RGRW 137 (Leiden: Brill, 1999), 79–95.

9. Tabii ki Cyril'in vaftiz dönüşüm modeli Kutsal Topraklara yapılan hac yolculuğunun tek modeli değildir; Görünmez tanrısallığı görünür kılmak, Greko-Romen hac uygulamalarında Cyril'den çok önce vardı. Bkz. Jaś Elsner ve Ian Rutherford, editörler, *Graeco-Roman ve Early Christian Antiquity'de Hac: Tanrıları Görmek* (Oxford: Oxford University Press, 2005); ayrıca bkz. Béatrice Caseau'nun etkili ve önemli araştırması "Kutsal Manzaralar", *Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World*, ed. GW Bowersock, Peter Brown ve Oleg Grabar (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), 21–59; ve Pierre Maraval, "Yakın Doğu'daki Hristiyan Hac Yolculuğunun En Erken Aşaması (7. Yüzyıldan Önce)," *DOP*

56 (2002): 63–74. Hac, özellikle de hac ibadeti ile kutsallığın algılanması arasındaki bağlantı, son on yılda geç antik dönem biliminin en verimli alanlarından biri haline geldi ve kapsamlı bir bibliyografya mümkün değil. Cyril'in görüşlerinin aydınlatılmasına da yardımcı olan bu alandaki iki önemli başlık şunlardır: Frankfurter, *Geç Antik Mısır'da Hac ve Kutsal Alan ve Susanna Elm*, "Kadın Hacına İlişkin İki Erken Kaynakta Yansıyan Kudüs Hacının Algıları (3. ve MS 4. Yüzyıllar)," *StPatr* 20 (1989): 219–23. Son on yılda hac araştırmalarında maddileştirmeye, estetikleştirme ve somutlaştırma stratejilerine olan ilgiyi içeren önemli bir değişim meydana geldi: örneğin, Georgia Frank, *The Memory of the Eyes: Pilgrims to Living Saints Christian Late Antiquity*, TCH 30 (Berkeley: University of California Press, 2000). Bu değişimde akademisyenler

151-156. Sayfalara 300 Not

hac topluluğu aracılığıyla İncil'deki söylem ile duyuşal deneyim arasındaki bağlantıları araştırdık; bkz. Patricia Cox Miller, "Çöl Çileciliği ve 'Hiçbir Yerden Gelen Beden'"

J ECS 2.2 (1994): 137-53; Miller'in The Corporal Imagination'ı da

öyle.

10. Kudüslü Cyril, Catech. İşğim. 13.8 (R&R 2:62; FC 64:10).

11. Kudüslü Cyril, Catech. İşğim. 13.28 (R&R 2:62; FC 64:22).

12. Kudüslü Cyril, Catech. İşğim. 13.8 (R&R 2:60-62; FC 64:10).

13. Kudüslü Cyril, Catech. İşğim. 13.8 (R&R 2:62; FC 64:10).

14. Kudüslü Cyril, Catech. İşğim. 13.35 (R&R 2:96; FC 64:28).

15. Kudüslü Cyril, Catech. İşğim. 13.35 (R&R 2:96; FC 64:28).

16. Walker, Kutsal Şehir, Kutsal Yerler? 272.

17. Th aumazein: Kudüslü Cyril, Catech. İşğim. 13.15 (R&R 2:72; FC 64:15).

18. Frank, Gözlerin Hafızası, 18; bkz. Georgia Frank, "'Tat ve Gör': Dördüncü Yüzyılda Efkariyeti ve İnancın Gözleri," CH 70.4 (2001): 619-43; ayrıca Miller, " 'Küçük Mavi Çiçek.' "

19. Aslında Bizans retoru Doxopatres, ekphrasis'i ayrıntılı bir anlatı olarak sınıflandırır; bkz. Christianus Walz, ed., Rhetores Graeci, 9 cilt. ek ile 10'da. (Stuttgart ve Tübin-gen: Cotta, 1832-36), 2:509. Sanatın tanımında anlatı ve ekphrasis arasındaki yakın bağlarla ilgili olarak bkz. Liz James ve Ruth Webb, " 'To Understand Ultimate Things and Enter Secret Places': Ekphrasis and Art in Byzantium," Art History 14.1 (1991): 1- 17, özellikle. 6-9.

20. James ve Webb, " 'Nihai Şeyleri Anlamak'"

7.

21. Wilken, The Land Called Holy, 90-92, İsa'nın mezarının keşfinden sonra "görmenin Hristiyan inancının bir parçası haline geldiğini" beyan eder. Bkz. Amasea'lı Asterius, Homilia 9.2, Amasea'lı Asterius, Homilies 1-14, ed. C. Datema (Leiden: Brill, 1970), 116-17: Hristiyanlar "tarihin seyircisi" haline gelir.

22. Jerome, Ep. 46.5 (PL 22:426); İngilizce çevirisi Miller, "'The Little Blue Flower'" 218'den alınmıştır.

23. Jerome, Ep. 108.9; bkz. Frank, The Memory of the Eyes, 106. Cynthia Hahn, "Kutsal Eşyalar Kalıntılar İçin Ne Yapar?" Numen 57 (2010): 284-316, özellikle. 302, bu pasaja da değiniyor.

24. Hahn, "Emanetçiler Kalıntılar İçin Ne Yapar?" 302.

25. Genel olarak Hristiyan retoriği hakkında bkz. Averil Cameron, Christian and the Retic of Empire: The Development of Christian Discourse, Sather Classical Lectures 55 (Berkeley: University of California Press, 1991), özellikle. 47-88, 189-221.

26. Frank, "'Tat ve Gör'" 621.

27. Jerome, Adversus Vigilantium 5; Patricia Cox Miller, "'Farklı Ağlar': Geç Antik Dönemde Kalıntılar ve Diğer Parçalar", 1997 NAPS Başkanlık Konuşması, J ECS 6.1 (1998): 113-38, şunu gözlemliyor: "Bu maddi parçalar, Bu Hristiyan ritüeli biçimine katılanların duyuşal hayal güçlerine göre yapılmıştır"

(129). Ayrıca bkz. Miller, "'Küçük Mavi Çiçek'" 216; bkz. Frank, Gözlerin Hafızası, 176.

Markus, The End of Ancient Christian, 94, Augustine'in Jerome'un sözlerini tekrarladığını belirtiyor.

28. Şehitliğin gelişiminin yanı sıra ilerleyen kutsallığa dair faydalı bir tartışma topografya, Markus'un Antik Hristiyanlığın Sonu, 1'de bulunur.

29. Caesarea Fesleğini, Homilia 19.5 (PG 31:516); (İngilizce çevirisi) Miller, The Corpo-real Imagination, 47.

30. Miller, "Küçük Mavi Çiçek" 215, 217.

31. Burada çok derinlemesine tartışan Frank, *The Memory of the Eyes*, 160-70 yardımcı olabilir. İncil'deki tipler ile çiçeklerin fizyonomik incelemesi arasındaki bağlantı.

32. Age., 174.

33. Birinci yüzyıl yazarı Longinus, *De sublimitate* 15.1-2, şair ile dinleyici arasında dil aracılığıyla kurulan görsel ilişkiyi anlatır: "Şiirsel imgenin tasarımı büyülemidir" - dil aracılığıyla şair "neredeyse zorlar" izleyicisinin görmesi için" görseli anlatıldı. Dolayısıyla yazı okuyucunun veya dinleyicinin görsel hayal gücünde tamamlanır. Bkz. Miller, " 'Farklı Ağlar.' "

Hac literatüründe ilgili yaratıcı

görselleştirme uygulamaları için bkz. Frank, *The Memory of the Eyes*, 19.

34. Amasea'lı Asterius, *Saint Euphemia* 4'te Ekphrasis, François Halkin, ed., *Euphémie de Chalcédoine: Légendes byzantines*, SubsHag 41 (Brüksel: Société des Bollandistes, 1965), 5; Miller, " 'Küçük Mavi Çiçek'" 221.

35. Miller, "Küçük Mavi Çiçek" 222.

36. Pamela Jackson, bu kelime dağıtıcısını ve bunun Cyril'in pedagojisi ve vaazıyla olan ilişkisini "Cyril of Jerusalem's Use of Scripture," 431-50'de ele alıyor; ayrıca bkz. Pamela Jackson, "Cyril of Jerusalem's Treat of Scriptural Texts about the Holy Spirit," *Traditio* 46 (1991): 1-31.

37. Yaşayan bu olaylar Cyril of Jerusalem, *Catech'te* listelenmiştir. *İşığım*. 13.17-21.

38. Kudüslü Cyril, *Catech*. *İşığım*. 13.38-39 (R&R 2:98-102; FC 64:29-30).

39. Cyril of Jerusalem, *Protocatechesis* 16 (R&R 1:22; FC 61:82) (bundan böyle Proto olarak anılacaktır).

40. Kudüslü Cyril, *Catech*. *İşığım*. 4.37 (R&R 1:130; FC 61:137).

41. Kudüslü Cyril, *Proto*. 16 (R&R 1:22; FC 61:83). Cyril, bu bölümün tamamını, Efesliler 6, 1 Yuhanna ve 2 Selanikiler'e dayanarak, Yeni Ahit'teki ruhsal muhakeme, kıyametçilik ve ruhsal savaş temalarını kullanarak bilinçli olarak inşa etmiştir. Cyril burada kıyametle ilgili bir çerçevenin temelini atıyor ve bu çerçeveye, on beşinci din dersi dersinde, Decal'in gelişini tartışmak için Yeni Ahit'teki aynı pasajlara döndüğünde yeniden ortaya çıkıyor. Örneğin *Proto*. 16, *Catech'teki* tutarlı ve tutarlı kıyamet eskatolojisini destekleyen kanıtlar sunuyor. *İşığım*. 15. Bunu bir sonraki bölümde daha detaylı olarak tartışacağız. Cyril, *Protocatechesis'te* tüm seri için kıyametvari bir çerçeve oluşturuyor ve bu çerçeve sayesinde daha sonraki derslerde, özellikle de *Catech'te* anti-şeytani ve ruhsal savaş temalarını daha derinlemesine ortaya koyuyor. *İşığım*. 15. Cyril'in dokuma sanatı 1 Yuhanna 4:1ff. *Protocatechesis'te* (ve daha sonra yine *Catech*. *illum*. 15'te) basit bir karşılaştırmayla netleşir. Cyril, 1. Yuhanna 4:1-3'teki (NRSV) çok daha uzun, önemli pasajı tekrarlamak için sözlerini şekillendiriyor: "Kurnazca konuşanın dudaklarına değil, onda etkili olan inanç ve hile ruhuna kulak verin.": "Sevgilim, her ruha inanma, ama Tanrı'dan olup olmadıklarını görmek için ruhları sına; çünkü dünyaya birçok sahte peygamber yayıldı. Tanrı'nın Ruh'u'nu bununla tanıyorsunuz: İsa Mesih'in bedende geldiğini itiraf eden her ruh Tanrı'dandır ve İsa'yı itiraf etmeyen her ruh Tanrı'dan değildir. Ve bu, geldiğini işittiğinin decal'in ruhudur; ve şimdi zaten dünyada."

42. Kudüslü Cyril, *Catech*. *İşığım*. 4.37 (R&R 1:130-31; FC 61:137-38). İtalikler benim.

43. Kudüslü Cyril, *Catech*. *İşığım*. 4.2. (R&R 1:90; FC 61:120).

44. Kudüslü Cyril, *Catech*. *İşığım*. 6.15 (R&R 1:76; FC 61:158). Elçilerin İşleri 8.9'da Simon Magus'a bakın. Cyril, kendi sapkınlığını hidra metaforu aracılığıyla etkili bir şekilde aktararak,



teolojikleştirilmiş kötü niyetin korkutucu ve yorucu bataklığı: Drijvers, Cyril of Jerusa-lem, 104.

45. Kudüslü Cyril, Catech. İşigim. 6.17 (R&R 1:78; FC 61:158).

46. Kudüslü Cyril, Catech. İşigim. 4.1 (R&R 1:119; FC 61:89).

47. Kudüslü Cyril, Catech. İşigim. 4.1 (R&R 1:119; FC 61:89). Cyril şöyle devam ediyor: "Bu nedenle ilahi lütfâ, ayık bir zihne ve açıkça gören gözlerle ihtiyacımız var. . . çünkü kurdu koyun sınırsak onun avı oluruz, ya da zavallı şeytanın iyi bir melek olduğunu varsayarsak yok olup gideriz." Catech. İşigim. 4.1 (R&R 1.119; FC 61.89).

48. Kudüslü Cyril, Catech. İşigim. 16.15 (R&R 2:224; FC 64:85). Buradaki dil, özellikle bu metinlerin şeytani ele geçirmeyle örtüşme biçimi açısından, antik Yunan metinlerindeki deliliği ve deliliği tanımlayan dile çok yakındır; bkz. Ruth Padel, *In and Out of the Mind: Greek Images of the Tragic Self* (Princeton: Princeton University Press, 1992). Aslına bakılırsa, Padel'in tanımladığı görüntülerin çoğu, Stoacı bilişsel teori, şeytani ele geçirme ve kişisel şeytan çıkarma uygulamalarını münzevi düşünceye dahil eden kilise babaları tarafından anlatılanlara yakındır.

49. Kudüslü Cyril, Proto. 9 (R&R 1:12; FC 61:77).

50. Dokunsal görüş hakkında bkz. AA Long, "Th inking and Sense-Perception in Empedocles" CQ, ns 16.2 (1966): 256-76; Denis O'Brien, "Bir Benzetmenin Etkisi: Empedokles'in Görme ve Nefes Alma Teorileri," JHS 90 (1970): 140-79; Denis O'Brien, "Plato ve Empedocles on Evil", *Traditions of Platonism: Essays in Honor of John Dillon*, ed. John J. Cleary (Alder-shot, Birleşik Krallık ve Burlington, VT: Ashgate, 1999), 3-27; ayrıca Rudolph E. Siegel, *Galen on Duyu Algısı: Görme, İşitme, Koku, Tat, Dokunma ve Acı Üzerine Doktrinleri, Gözlemleri ve Deneyleri ve Bunların Tarihsel Kaynakları* (Basel: Karger, 1970); Gérard Simon, *Lespect, l'être et l'apparence dans l'optique de l'antiquité* (Paris: Seuil, 1988). Ayrıca bkz. Platon, *Timaeus*

45b-d; Aristoteles, *De sensu et sensibilibus* 2.437b10-438a5.

51. Miller, *The Corporeal Imagination*, 86, ayrıca 88.

52. Kudüslü Cyril, Proto. 9 (R&R 1:12; FC 61:77).

53. Miller, *The Corporal Imagination*, 105.

54. Kudüslü Cyril, Proto. 14 (R&R 1:18-20; FC 61:77).

55. Kudüslü Cyril, Proto. 15 (R&R 1:20; FC 64:81).

56. Doval, Cyril of Jerusalem, 38-44, aynı zamanda bize Cyril'in İnancı'nın temelde İznik'e ait olduğunu da hatırlatır.

57. RPC Hanson, *Hristiyan Tanrı Doktrininin Arayışı: Arian Tartışması*, 318-381 (Edinburgh ve Londra: T&T Clark, 1988), 402.

58. Kudüslü Cyril, Catech. İşigim. 5.12 (R&R 1:148-50; FC 61:146).

59. Kudüslü Cyril, Catech. İşigim. 5.13 (R&R 1:150-52; FC 64:147).

60. Kudüslü Cyril, Proto. 11 (R&R 1:14-16; FC 64:79). Vurgu benim.

61. Frank, "Tat ve Gör" 625.

62. Kudüslü Cyril, *Catecheses mystagogicae* 3.4; bu İngilizce çeviri FC 64:170-71'dendir. Yunanca metin için bkz. Cyril of Jerusalem, *Catéchèses mystagogiques*, ed. Auguste Piédagnel, çev. Pierre Paris, SC 126 (Paris: Cerf, 1966), 126.

63. Kudüslü Cyril, Catech. İşigim. 16.16 (R&R 2:316-18; FC 64:85-86).

64. Kudüslü Cyril, Catech. İşigim. 17:35 (R&R 2:294; FC 64:118). Catech'i karşılaştırın. İşigim. 1.3, Cyril daha önce harika kurtuluş mührünün gücünü bir kez daha tanımlıyor.

hangi iblisler titiriyor; ayrıca bkz. Proto. 11 (R&R 1:14-16; FC 64:79), yukarıdaki 60. notta. Ayrıca bkz. Catech. Işığım. 3.12; 4.1, 14.

65. Kudüslü Cyril, Catech. Işığım. 3.12 (R&R 1:78; FC 61:115-16). Cyril, vaftizin amacını ve Mesih ile vaftiz edilenler arasındaki ilişkiyi manevi savaş diliyle oldukça bilinçli bir şekilde karakterize ediyor. Cyril, İsa'ya, onu "savaşçılara başkanlık eden ve galipleri taçlandıran" biri olarak adlandırmak da dahil olmak üzere birçok unvan verir (Catech. illum. 17.13 [R&R 2:266-68; FC 64:105]). Vaftizi anlatırken, özellikle Elçilerin İşleri 2:2'ye atıfta bulunarak Cyril, vaftiz edilen kişiye Tanrı'nın krallığı için daha sonraki savaşa katılma yetkisi veren, vücuda yapılan neredeyse şiddetli bir saldırıyı anlatır: "Çünkü aniden gökten, aceleyle gelen bir ses geldi. Tanrı'nın krallığını şiddetle ele geçirmek için insanlara güç verecek olanın varlığını simgeleyen güçlü bir rüzgarın simgesi." Catech. Işığım. 17.14 (R&R 2:268; FC 64:105).

66. Kudüslü Cyril, Catech. Işığım. 16.16 (R&R 2:226; FC 64:86).

67. Kudüslü Cyril, Catech. Işığım. 16.16 (R&R 2:226; FC 64:86).

68. Kudüslü Cyril, Proto. 9 (R&R 1:13; FC 6:77).

#### 6. BÖLÜM KIYAMETLİ PEYGAMBERLER VE HAÇ

Bu bölümde Cyril of Jerusalem's Catecheses ad illuminandos'un tüm çevirileri, Protocatechesis'i de dahil olmak üzere, bana aittir. Yunanca metin için hala oldukça değerli olan standart bir baskıya başvurdum: Reischl ve Rupp, Cyrilli Hierosolymorum archiepiscopi operası (R&R olarak alıntılanmıştır; bu çalışmanın girişine bakınız, n. 53). Her ne kadar bundan alıntı yapmasam da çoğu pasajın İngilizce çevirisi de mevcuttur: Stephenson ve McCauley, The Works of St. Cyril, 2 cilt. (FC 61 veya FC 64 olarak anılmıştır; bkz. bu çalışmanın giriş kısmı, n. 53).

Diğer antik yazarların metinlerinden alıntılar yayınlanmış çevirilerden alınmıştır; bilgiler notlarda verilmiştir.

1. Pistoï/apistoi için bkz. bölüm. 5.

2. Oded Irshai, "Kudüs Cyril: Haç ve Yahudilerin Görünüşü", Contra Iudaeos: Hristiyanlar ve Yahudiler Arasında Antik ve Ortaçağ Polemikleri, ed. Ora Limor ve Guy G. Stroumsa, TSMEMJ 10 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1996), 85-104.

3. Akademik açıdan milenyumculuk artık İncil'de İsa'nın yeryüzündeki hükümdarlığının bin yıllık dönemini ifade etmemektedir; Milenyumculuk veya Milenyumculuğun güncel bilimsel yorumcuları bunun yerine, kolektif kurtuluşun güvence altına alındığı ve insan sınırlamalarının aşıldığı, yeryüzünde veya Tanrı'nın krallığında mükemmel bir döneme atıfta bulunun. Bu tanımdaki milenyumculuk, kurtuluşun yakın olduğu görüşüne dayanmaktadır. Aslında beklentinin yakın doğası dini modeli güçlü bir şekilde etkiler: Yakınlık duygusu insanlar üzerinde güçlü bir güç ifade eder, onları yeni organizasyona çeker, hayatlarını değiştirmeye zorlar. Bu tanım için bkz. Catherine Wessinger, "Giriş: Millennial Beliefs, Persecution ve Violence'ın Etkileşimli Dinamikleri", Millennialism, Persecution, and Violence: Historical Cases, ed. Catherine Wessinger, Din ve Politika (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2000), 3-39, özellikle. 7; ayrıca bkz. Catherine Wessinger, How the Millennium Comes Violently: From Jonestown to Heaven's Gate (New York: Seven Bridges Press, 2000); ayrıca Catherine Wessinger, "Kargaşalı ve Kargaşasız Milenyumculuk: Felaket ve İlerici Beklentiler", Millennium, Messiahs ve Mayhem: Çağdaş Kıyamet Hareketleri kitabında,

ed. Thomas Robbins ve Susan J. Palmer (New York: Routledge, 1997), 47-59. şunlar var

erken Hıristiyanlıkta kıyamet eskatolojisine ilişkin önemli çalışmalar; Erken Hıristiyanlık alanında bu bağlamda ufuk açıcı bir çalışma John G. Gager, *Kingdom and Community: The Social World of Early Christian*, Prentice Hall Studies in Religion (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1975); David E. Aune'un yaklaşımını karşılaştıran, *Prophecy in Early Christian and the Ancient Mediterranean World* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1983). Kehanet alanında ilginç bir karşılaştırma için bkz. Johannes Panagopoulos, ed., *Prophetic Vocation in the New Testament and Today*, NovTSup 45 (Leiden: Brill, 1977) ve özellikle bu ciltte Johannes Panagopoulos, "Die urchristliche Prophetie: Ihr Charakter und ihre Funktion," 1-32 ve Édouard Cothenet, "Les prophètes chrétiens comme exégètes charismatiques de l'Écriture," 77-107. 1 Korint'teki Pauline eskatolojisine dair bkz. Gerhard Dautzenberg, *Urchristliche Prophetie: Ihre Erforschung, ihre Voraussetzungen im Judentum und ihre Struktur im ersten Korintherbrief*, BWANT 6.4/104 (Stuttgart: Kohlhammer, 1975).

4. Bkz. Wessinger, "Giriş: Etkileşim Dinamikleri"; Wessinger, *Milenyum Nasıl Şiddetle Geliyor*; Wessinger, "Kargaşalı ve Kargaşasız Milenyumculuk"; ve Catherine Wessinger, "Milenyum Nasıl Şiddetle Geliyor: Jonestown, Aum Shinrikyo, Branch Davidians ve Montana Freedmen'in Karşılaştırması", *Di* 36.4 (1997): 277-88. Ayrıca bkz. Michael Barkun, "Millenarians and Violence: The Case of the Christian Identity Movement", Robbins ve Palmer, *Millennium, Messiahs ve Mayhem*, 247-60; Dick Anthony ve Thomas Robbins, *Millennium, Messiahs ve Mayhem*, 261-84'te "Dini Totalizm, Örnek Dualizm ve Waco Trajedisi"; ve Richard A. Landes, ed., *Encyclopedia of Millennialism and Millennial Movements*, Routledge Encyclopedias of Religion and Society (Londra ve New York: Routledge, 2000). Ayrıca bkz. Mark Juergensmeyer, Margo Kitts ve Michael Jerryson, editörler, *The Oxford Handbook of Religion and Violence* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 251-53; ve Dick Anthony ve Thomas Robbins, "Dini Totalizm, Şiddet ve Örnek Dualizm: Dışsal Modelin Ötesinde", *Terörizm ve Siyasi Şiddet* 7.3 (1995): 10-50.

5. Wessinger, sembolik antropoloji perspektifinden bir dünya görüşünün inşasına odaklanan ancak şiddetli karşılaşmaları dikkate almayan kıyamet eskatolojisine ilişkin daha önceki ufuk açıcı çalışmalardan yararlanır: örneğin, Kenelm Burridge, *New Heaven, New Earth: A Study of Millenarian Activity* (Oxford: Blackwell, 1969); ve Peter Worsley, *Trompet Ses Verecek: Melanezya'daki "Kargo" Kültürleri Üzerine Bir Araştırma*, 2. baskı. (New York: Schocken Books, 1968). Bkz. Yonina Talmon tarafından "Millenarian Movements," *European Journal of Sociology* 7.2 (1966): 159-200'de sunulan ve tanımladığımız dinamik kurumu yansıtan milenyum sınıflandırması. Catherine Wessinger ve diğer milenyum uzmanları ağırlıklı olarak Peter L. Berger ve Thomas Luckmann'ın *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (Garden City, NY: Doubleday, 1966) adlı eserinden yararlanıyorlar. Son olarak, Berger'in eski İsrail binyılcılığının yorumuna ilişkin kendi yaklaşımı için bkz. Peter L. Berger, "Charisma and Religious Innovation: The Social Location of Israelite Prophecy," *ASR* 28.6 (1963): 641-65.

6. Wessinger, *Milenyum Nasıl Şiddetle Geliyor*, 9; ayrıca Wessinger, "Milenyum Nasıl Şiddetle Geliyor?" Hem ilerici hem de yıkıcı milenyumculukla ilgili temel çalışma Wessinger, *Millennialism, Zulüm ve Şiddet*'tir; ayrıca bkz. Wessinger, "Kargaşalı ve Kargaşasız Milenyumculuk."

7. Wessinger, *Milenyumculuk, Zulüm ve Şiddet*, 8; Wessinger, "Kargaşalı ve Kargaşasız Milenyumculuk", 51.

8. Wessinger, *Milenyumculuk, Zulüm ve Şiddet*, 17.

9. Kudüslü Cyril, Catech. Işığım. 13.8 (R&R 2:62; FC 64:10); alıntı 1 Kor. 1:23.

10. Kudüslü Cyril, Catech. Işığım. 13.40-41 (R&R 2:104; FC 64:41).

11. Kudüslü Cyril, Catech. Işığım. 15.22 (R&R2:184; FC 64:68).

12. Kudüslü Cyril, Epistula ad Constantius II 4 (bundan böyle Ep. Const.); (İngilizce çevirisi) Yarnold, Kudüslü Cyril, 68.

13. Pentekost'tan sadece birkaç gün önce, 7 Mayıs 351'deki depremle ilgili olarak bkz. Drijvers, Kudüslü Cyril, 119, 138, 139, 141.

14. Oded Irshai, "Eschaton'un Tarihlenmesi: Geç Antik Çağ'da Yahudi ve Hristiyan Kıyamet Hesaplamaları", *Apocalyptic Time*, ed. Albert I. Baumgarten, SHR 86 (Leiden: Brill, 2000), 113-53, alıntı 141.

15. Age, 141-43.

16. Kudüslü Cyril, Ep. İnşaat 4 (R&R 2:436-68; FC 64:232-33).

17. Kudüslü Cyril, Ep. İnşaat 4 (R&R 2:436; FC 64:233).

18. Kudüslü Cyril, Catech. Işığım. 15.1 (R&R 2:152; FC 64:53). Daniel Catech'in omurgasını oluşturuyor. Işığım. Bütünöyle 15: bkz. Dan. 7:13, 16, 17, 21, 24, 27. Catech'te. Işığım. 15, Cyril, Dan'deki eskatolojik "İnsanoğlu'nun gelişi" ifadesine özellikle dikkat çekiyor. 7:1, 4, 10, 16, 20, 22 ve 24. Bakınız. Mat. 10:23 ve 24:30.

19. Kudüslü Cyril, Catech. Işığım. 15.12 (R&R 2:170; FC 64:61).

20. Kudüslü Cyril, Catech. Işığım. 15.3-7, 9-10, 16-17, 20-22, 25.

21. Kudüslü Cyril, Catech. Işığım. 15.6-7 (R&R 2:160-62; FC 64:57-58).

22. Kudüslü Cyril, Catech. Işığım. 15.3, 4, 6 (R&R 2:158-60; FC 64:56-57).

23. Kudüslü Cyril, Catech. Işığım. 15.5 (R&R 2:260; FC 64:57).

24. Kudüslü Cyril, Catech. Işığım. 15.5 (R&R 2:260; FC 64:57).

25. Kudüslü Cyril, Catech. Işığım. 15.4-5 (R&R 2:160; FC 64:57-58).

26. Kudüslü Cyril, Catech. Işığım. 15.4-5 (R&R 2:160; FC 64:57-58).

27. Kudüslü Cyril, Catech. Işığım. 15.6 (R&R 2:160; FC 64:57).

28. Kudüslü Cyril, Catech. Işığım. 15.7 (R&R 2:162; FC 64:57-58).

29. Kudüslü Cyril, Catech. Işığım. 15.16 (R&R 2:174; FC 64:63), doğrudan Matta 24.21'den yararlanarak: "Fakat, korkanlarımız kendi güvenliğimizi sağlasın; ve iyi cesarete sahip olanlar dimdik ayakta dursunlar: '[F]ya da o zaman, dünyanın başlangıcından bu yana görülmemiş, hayır ve hiçbir zaman olmayacak büyük bir sıkıntı olacak.' Ama bu azabın büyüklüğünü birkaç güne mahkûm eden Allah'a şükürler olsun." Bundan sonra Cyril, Decal'in çağıyla ilgili ayrıntılar veriyor.

30. Kudüslü Cyril, Catech. Işığım. 15.4-5, 9 (R&R 2:160, 164; FC 64:57-58, 59).

31. Kudüslü Cyril, Catech. Işığım. 15.9, 14 (R&R 2:164-66; FC 64:59).

32. Kudüslü Cyril, Catech. Işığım. 15.9 (R&R 2:164; FC 64:59).

33. Kudüslü Cyril, Catech. Işığım. 15.7 (R&R 2:162; FC 64:57-58).

34. Robert D. Baird, *Kategori Oluşumu ve Dinler Tarihi*, 2. baskı, Din ve Reason 1 (1971; rept., Berlin: de Gruyter, 1991), 18.

35. Wessinger "Giriş: Etkileşimli Dinamikler"de buna değiniyor 5.

36. Wessinger, *Milenyum Nasıl Şiddetle Geliyor*, 18.

37. Age., 271.

38. Drijvers, Kudüslü Cyril, 56-57. Cyril'in piskoposluk makamına gelme şekli, dördüncü yüzyıldan yirmi birinci yüzyıla kadar uzanan önyargılar ve tartışmalarla örtülüyor.

En eski açıklamalar için bkz. Konstantinopolisli Sokrates, *Hist. eccl.* 2.38; Sozomen, *Hist. eccl.*

2.20, 4.20; Jerome, Chron. 12 (PL 27.502-3). Cyril'in halefiyeti konusundaki konumunu belirlemek imkansız olmasa da zordur. Sokrates ve Sozomen, Caesarea'lı Acacius ve Scythopolis'li Patrophilus'un Cyril'i iktidara getirerek Maximus'un tahtını gasp etmek için komplo kurduklarını bildirdi.

39. Drijvers, Kudüslü Cyril, 39-47.

40. Aynı eser.

41. Age., 41.

42. Age, 42 n. 50.

43. Kudüslü Cyril, Catech. İşçim. 15.9 (R&R 2:164; FC 64:58-59).

44. Kudüslü Cyril, Catech. İşçim. 15.16 (R&R 2:174; FC 64:63). Cyril, Tanrı'nın amaçladığı "şiddetli sıkıntının", üç buçuk yıl sürecek olan Deccal'e kıyasla yalnızca birkaç gün sürmesinden duyduğu memnuniyeti ifade ediyor. Cyril'in thlipsis seçimi, 2 Th ess'deki irtidat (irtidat) kelimesinden kasıtlı olarak uzaklaşıyor. 2. Mürtedlik, bir isyanı, aslında ön planda olan özgür iradeyi, egemen bir güce karşı gönüllü bir tepkiyi içeren bir reddi ifade edebilir. Buna karşılık, thlipsis, Mesih'in ikinci gelişinden önceki dönem gibi, bir baskı, baskı, ızdırıp dönemi anlamına gelir - aynı zamanda zulme de işaret edebilir. Kudüs'ün zulümle olan geçmiş ve yakın zamandaki bağları ve hem yönetici dini hem de imparatorluk gücüyle sorunlu, gergin ilişkileri ışığında, bu kelimenin seçimi başlı başına ilginçtir. Bu, Cyril'in kıyamet dilini ve mesajını Hermas Çobanı'na (2.2, 2.3, 3.2, 3.6 ve bütünüyle dördüncü görünüm) - aşağıda tartışacağımız bir metin - daha sıkı bir şekilde bağlar.

45. 1 Yuhanna 4:1-3. Burada verilen çeviri NRSV'nin çevirisidir.

46. Markos 13:6, Matt. 24:5; Kudüslü Cyril, Catech. İşçim. 15.5 (R&R 2:158-60; FC 64:56-57).

47. Kudüslü Cyril, Catech. İşçim. 15.7 (R&R 2:162; FC 64:57-58).

48. Kudüslü Cyril, Catech. İşçim. 15.9 (R&R 2:164; FC 64:59).

49. Didache 11.7, 8; (Yunanca metin ve İngilizce çeviri) Aaron Milavec, ed. ve çev., The Didache: Text, Translation, Analysis, and Commentary (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2003), 22-23.

50. Shepherd of Hermas, Kitap 2, Mandate 11. Yunanca metin Bart D. Ehrman, ed. ve çev., The Apostolic Fathers, 2 cilt, Loeb Classical Library 24-25 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003), özellikle. 2:245-47ff. Çevrilen tüm alıntılar Freder-ick Crombie'dendir, çev., "Hermas'ın Papazı", İkinci Yüzyılın Babaları: Hermas, Tatian, Athenagoras, Theophilus ve İskenderiyeli Clement, ed. Alexander Roberts ve James Donaldson, İznik Öncesi Babalar 2 (Edinburgh: T&T Clark, 1867), değişikliklerle birlikte.

51. Abraham J. Malherbe, "Tanrı'nın Selanik'teki Yeni Ailesi," İlk Hristiyanların Sosyal Dünyası: Wayne A. Meeks Onuruna Yazılar, ed. L. Michael White ve O. Larry Yarbrough (Minneapolis, MN: Fortress, 1995), 116-25.

52. Kudüslü Cyril, Catech. İşçim. 15.3 (R&R 2:52-54; FC 64:55).

53. Kudüslü Cyril, Catech. İşçim. 15.4 (R&R 2:158; FC 64:56).

54. Kudüslü Cyril, Catech. İşçim. 15.5 (R&R 2:160; FC 64:57).

55. Oded Irshai, "Kudüs Piskoposluğu ve Dördüncü Yüzyılda Yahudiler: Tarih ve Eskatologya," Levine, Kudüs: Kutsallığı ve Merkeziliği, 204-20.

56. Kudüslü Cyril, Catech. İşçim. 15.12 (R&R 2:168-70; FC 64:61).

57. Irshai, "Kudüs Piskoposluğu ve Yahudiler", 213-14.

58. Kudüslü Cyril, Catech. Işığım. 15.4-16 (R&R 2:158-76; FC 64:56-64).

59. Irshai, "Kudüs Piskoposluğu ve Yahudiler" 214; ayrıca Jan Willem Drijvers, "Cyril of Jerusalem and the Rebuilding of the Jewish Temple (MS 363)," *Ultima Aetas: Time, Tense, and Transience in the Ancient World: Studies in Honor of Jan den Boeft*, ed. Caroline Kroon ve Daan den Hengst (Amsterdam: VU University Press, 2000), 123-35.

60. Irshai, "Kudüs Piskoposluğu ve Yahudiler", 214.

61. David Levenson, "Julian'ın Tapınağı Yeniden İnşa Etme Girişimi: Antik ve Ortaçağ Kaynaklarının Envanteri", *Of Scribes and Scrolls: Studies on the İbranice İncil, Intertestamental Yahudilik ve Hristiyan Kökenleri*, Bu vesileyle John Strugnell'e Sunuldu Altmışınırı Doğum Günü, ed. Harold W. Attridge, John J. Collins ve Thomas H. Tobin, *Resources in Religion 5* (Lanham, MD: University Press of America, 1990), 261-79, özellikle. 266.

62. Ammianus Marcellinus, *Res gestae* 23.1.2.

63. Nazianzus'lu Gregory, *Or.* 5.3-4.

64. Suriyeli Ephrem, Julian'a Karşı İlahiler 4.18-23; (İngilizce çevirisi) Judith M. Lieu, çev., *girişle birlikte. ve Samuel NC Lieu'nun notları, "Suriyeli Ephrem: Julian'a Karşı İlahiler", Samuel NC Lieu'da. ed., The Emperor Julian: Panegyric and Polemic, 2. baskı, TTH 2 (Liverpool, Birleşik Krallık: Liverpool University Press, 1989). Konuyla ilgili tüm bibliyografyanın vazgeçilmez bir koleksiyonu için bkz. Levenson, "Julian's Attempt to Rebuild the Temple."*

65. Kudüslü Cyril, Catech. Işığım. 15.14 (R&R 2:172; FC 64:62).

66. Kudüslü Cyril, Catech. Işığım. 15.12 (R&R 2:168-70; FC 64:61).

67. Kudüslü Cyril, Catech. Işığım. 15.14 (R&R 2:172; FC 64:62).

68. Kudüslü Cyril, Catech. Işığım. 15.15 (R&R 2:172-74; FC 64:62-63).

69. Cyril'in Julian'ı deccal olarak tanımlaması onun en azından rahatladığını gösteriyor: Catech. Işığım. 15.11-17 (R&R 2:168-78; FC 64:60-65).

70. Harvard Süryanice 99 (MS Süryanice 99, Houghton Kütüphanesi, Harvard Üniversitesi) el yazmasının metni ve çevirisi için bkz. Sebastian P. Brock, "A Letter Attributed to Cyril of Jerusalem on the Rebuilding of the Temple," *BSOAS* 40.2 (1977): 267-86; Sebastian Brock, *Süryani Perspektifleri Geç Antik Çağ, Collected Studies 199'da yeniden basılmıştır* (Londra: Variorum Reprints, 1984). Çeviri aynı zamanda Drijvers, Cyril of Jerusalem'de de yeniden basılmıştır.

191-93, aynı zamanda taslağı da tartışıyor (137). Ayrıca bkz. Levenson, "Julian's Attempt to Rebuild the Temple", 261-79, paha biçilmez bibliyografyası da dahil. Mektubun gerçekliğine yönelik tepkiler hararetli bir retorikle ifade edildi; Drijvers, Cyril of Jerusalem, 137-38, Michael Adler'in ilk bakış açısını içeriyor: "Kendi gözünde o kadar kayda değer bir olay yaşandı ki, bunu ilk kaydeden kesinlikle o olurdu." Bunun tersine, Irshai, "Cyril of Jerusalem" passim ve Drijvers, Cyril of Jerusalem, 137'deki daha olumlu okumalara bakın; her ikisi de yazarın Cyril olmasa da Kiril piskoposluk geleneğine aşina biri olduğunu iddia eder. Her iki bilim insanının argümanları da güçlü ve ikna edicidir ve Kiril araştırmaları alanına önemli katkılarda bulunmaktadır. Mektubun buradaki önemi, Irshai'nin doğru bir şekilde değindiği Yahudileştirme karşıtı yönleriyle ilgilidir. Cyril'in kıyamet eskatolojisinin şiddetli, ikileştirici bakış açısının güçlü sosyolojik etkisini desteklemeye yardımcı olur; bu, hemen olmasa da uzun vadede ve daha da önemlisi, daha sonraki yazarların Cyril'in Yahudi karşıtı damarını sürdürmesinde yardımcı olur.

71. Brock, "Kudüs Cyril'e Atfedilen Bir Mektup", 275; Drijvers, Kudüslü Cyril, 192.

72. Brock, "Kudüs Cyril'e Atfedilen Bir Mektup"; Elyazmasının bir tartışması için ayrıca bkz. Drijvers, Cyril of Jerusalem, 137. İkinci bir ms. Britanya Kütüphanesi'nde (MS Add. 14609) keşfedilmiş olup, 2-6. paragrafları içermektedir ve güvenli bir şekilde altıncı yüzyıla tarihlenmektedir.

73. Philip Wainwright, "Kudüslü Cyril'e Atfedilen Yakın Zamanda Keşfedilen Mektubun Orijinalliği", VC 40 (1986): 286–93, özellikle. 292–93, 293'ten alıntı; bunu "Kiril alfabesine gerçek bir katkı" olarak adlandırıyor (292-93).

74. Drijvers, Kudüslü Cyril, 137–38. Tartışmayı analiz ettiği ve taslağı dikkatime ilk getiren mektubu da dahil ettiği için Jan Willem Drijvers'a teşekkür etmeliyim.

75. Drijvers, Kudüslü Cyril, 148–49; ayrıca bkz. Drijvers, "Kudüs Cyril ve Tapınağın Yeniden İnşası", 123–35.

#### 7. BÖLÜM AMBROSE VE NİKEN ŞEYTANLARI

1. Ambrose, Ep. 77.1 (Maurist baskısı 22); (Latince metin) Michaela Zelzer, ed., Sancti Ambrosii Opera, bölüm 10: Epistolae et acta, cilt. 3: Epistularum liber decimus, Epistolae extra collectionem, Gesta Concilii Aquileiensis, CSEL 82.3 (Viyana: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1982), 126–40 (bundan sonra CSEL 82.3), alıntı 127. Aksi belirtilmedikçe tümü Ambrose'un bu bölümdeki mektuplarının İngilizce çevirileri JHWG Liebeschuetz'den Carol Hill ile birlikte alınmıştır, Ambrose of Milan: Political Letters and Speeches, TTH 43 (Liverpool: Liverpool University Press, 2005), 205–12 (bundan sonra TTH 43), alıntı 204'te. Bunun aksine, Ambrose'un bu bölümdeki diğer tüm eserlerinin (örneğin, De sacramentiis, De mysteriis) İngilizce çevirileri bana aittir. Ambrose bursunda hala ufuk açıcı, özellikle dini konulara odaklanıyor /emperyal siyaset, Hans von Campenhausen, Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker, AZK 12 (Berlin: de Gruyter, 1929).

2. Ambrose, Ep. 77.2 (CSEL 82.3:127; TTH 43:204).

3. Ambrose, Ep. 77.2 (CSEL 82.3:127; TTH 43:204).

4. Keşfi ve mucizeleri kapsayan diğer metinler arasında Ambrose ve Hymn yer almaktadır. 11, İlahiler'de, ed. Jacques Fontaine ve Jean-Louis Charlet ve diğerleri, Patrimoines – Christianisme (Paris: Cerf, 1992), 487ff.; ayrıca Milanlı Paulinus, Vita sancti Ambrosii 14; ve Ambrose'un keşfini anlattığı Augustine, Confessionum libri xiii 9.7.15–16; bkz. Augustine'deki dil, De civitate Dei 22.8. Protasius ve Gervasius'un keşfi için bkz. Ernst Dassmann, "Ambrosius und die Märtyrer", JAC 18 (1975): 49–68, özellikle. 49, 51–60; Jean Doignon, "Birlikte perspektifler: SS. Gervais et Protas, génies de Milan," REAug 2.3/4 (1956): 313–34, özellikle. 313; Pierre Paul Courcelle, Recherches sur Les Confessions de Saint Augustin, 2. baskı. (Paris: de Boccard, 1968), 139–50; Vincenza Zangara, "L'inventio dei corpi dei martiri Gervasio e Protasio: Testimonianze di Agostino su un fenomeno di religiosità popolare," Ağustos 21.1 (1981): 119–33.

5. Catherine M. Chin, "Piskoposun İki Cesedi: Ambrose ve Milano Bazilikaları" CH 79.3 (2010): 531–55, alıntı 548 n. 78. Genel olarak bazı bilim insanları bahar krizine -ve özellikle de kutsal emanet keşfine- kilise/devlet ilişkilerindeki siyasi dinamiklerdeki değişimin başlıca örneği olarak yaklaştı. Bu yaklaşım, piskopos aydınlanmış, akılcı ve büyüü bozulmuş bir Ambrose olarak moderniteye fırlatma gibi tuhaf, hatta kasıtsız bir etkiye sahip oldu;

Batıl inançlı, büyülu düşünen ve kolayca ikna edilen Hristiyanlardan oluşan asi bir kalabalık için karizmatik bir peygamber rolü. Örneğin Otto Seeck, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, Band 5 (Stuttgart: Metzler, 1913), 5:207, Ambrose'un Protasius/Gervasius olayının amacı, Milano'daki İznik davasını desteklemek veya ilerletmekti; başka bir deyişle, Ambrose'un kurumsal/piskoposluk (Weber'in rahibi) ve karizmatik (Weber'in peygamberi) eylemleri arasındaki çatışmada ortaya çıkan her türlü gerilimi çözmek. Augustine'e atfedilen ve onun şüphecililiğini vurgulayan benzer bir görüşü karşılaştırın; bkz. Courcelle, *Recherches*, 150. Benzer şekilde, von Campenhausen, *Ambrosius von Mailand*, 189-222, özellikle 216, kilise/devlet ilişkilerine dair daha geniş sosyopolitik okumasının bir parçası olarak hem keşfi hem de takip eden olayları adım adım ele alıyor. Buna karşılık, Edward Gibbon'un *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, 3:169; bkz. Hippolyte Delehaye, *Les Origines du culte des mar-tyres*, 2. baskı, SubsHag 20 (Brüksel: Société des bollandistes, 1933), 93. Neil B. McLynn, *Ambrose of Milan: Church and Court in a Christian Capital*, TCH 22 (Berkeley: University of California Press, 1994), 212, Ambrose'un şehitleri Ambrosiana'ya götürmek için icatında "önemli bir blöf unsuru" yaratma becerisini övüyor olabildiğince çabuk. Önemli bir şekilde, McLynn şehit kültürünün karizmatik önemine "piskoposun kendi isteğiyle kontrol edemeyeceği kadar inatçı ve denemeyi düşüneyemeyeceği kadar yaygın güçlü enerjilerin kanallanması" (215) olarak dikkat çekiyor. Bunda Brown'ın *The Cult of the Saints*, 37 adlı eserini takip ediyor. Ayrıca çok daha yakın tarihli Filippo Carlà, "Milan, Ravenna, Rome: Some Reflections on the Cult of the Saints and on Civic Politics in Late Antique Italy" adlı eserine de bakınız. RSLR 46.2 (2010), 197-272, özellikle 198-211, olayın siyasi önemine odaklanıyor ancak bunu kültürel çalışmalar çerçevesinde yapıyor ve böylece İznik toplumu birbirine bağlayan kültürel bir hafıza yaratmanın önemine dikkat çekiyor.

6. Buna karşılık, Marcia L. Colish, "'Neden Portiana?': 386'daki Milano Bazilikası Krizi Üzerine Düşünceler," *JCS* 10.3 (2002): 361-72, özellikle 367, 386'daki krizin merkezinde doğrudan bazilika mülkiyeti değil, vaftizhaneler ve vaftiz faaliyetinin yer aldığını ikna edici bir şekilde savunmuştur. İki farklı Hristiyan cemaatinin bulunduğu bir şehirde vaftizhanelerin görece azlığına dikkat çeker: bir vaftizhane yakındadır Basilica Nova ve Basilica Vetus'un bitişiğindeki bir diğeri; diğeri Portiana'dadır ve bu vaftizhanenin şehir merkezindeki piskoposluk bina kümesinden uzakta olması ve yine de şehir surlarının dışında olmaması gibi çifte avantajı vardır.

7. Chin, "Piskoposun İki Bedeni", 548.

8. Roma Milan'ı üzerine araştırmalar için bkz. Angelo Paredi, *Saint Ambrose: His Life and Times*, çev. M. Joseph Costelloe (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1964), 97-115; Attilio de Marchi, *Le antiche epigrafi di Milano*, Pubblicazioni dell'Atene e Roma: Società per la diffusione e l'incoraggiamento degli studi classici (Sezione di Milano) (Milano: GB Paravia, 1917), 183ff.; ayrıca Aristide Calderini, *La "Forma urbis mediolani" nell'anno bimillenario di Augusto*, Istituto di studi romani, sezione lombarda (Milano: Istituto di studi romani, 1937).

9. Tuna ve Rhone sınırlarına yakın Kuzey sınırlarında artan düşmanlıklar, Milano'nun imparatorluk ve askeri ilişkilerde artan önemini garanti altına alıyor ve onun bir imparatorluk şehri ve imparatorluk sarayının sık sık evi olarak nihai statüsünü fiilen garanti ediyor; bkz. John Moorhead, *Ambrose: Church and Society in the Late Roman World*, *The Medieval World* (Londra ve New York: Addison-Wesley Longman, 1999).



10. Craig A. Satterlee, *Ambrose of Milan's Method of Mystagogical Preaching* (Colle-geville, MN: Liturgical Press, 2001), 35; ayrıca Krautheimer, *Üç Hristiyan Başkenti*, 69; ve Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography* (Berkeley: University of California Press, 1967), 71–72, geç antik çağda Milano'nun kaderini etkili bir şekilde aktarıyor.

11. Paredi, *Saint Ambrose*, 98. Şehrin kültürel büyümesi hemen gerçekleşir; örneğin şehir, okullarının kalitesiyle hızla tanınır hale geldiğinden Virgil, eğitimini Milano'da tamamlamak için Mantua'dan ayrılır.

12. Krautheimer, *Three Christian Capitals*, 69. Milano'da imparatorluk sarayının kurulmasıyla birlikte büyüklük muazzam bir şekilde artar ve sonunda tahminen 130.000'e ulaşır. 150.000 vatandaş. Yazıtlar hem uluslararası hem de ulusal düzeyde gelişen bir ticaretin kanıtıdır. Benzer şekilde, yazıtlar da binaların inşasının başarılı olduğuna tanıklık ediyor; örneğin binaları inşa etmek için kiralanan şirketten bahsediliyor. Yeni bir kalabalıklaşma sorunu, bir tür geç antik itfaiye teşkilatı olan centonarii ve fabri'yi de açıklıyor; bkz. Paredi, *Saint Ambrose*, 100. Dördüncü yüzyılın sonlarındaki Augustine'in ikametı sırasındaki Milano için bkz. Marta Sordi, "Milano al tempo di Agostino," *Agostino a Milano: Il battesimo: "Agostino nelle terre di Ambrogio,"* 22–24 Nisan 1987, ed. Marta Sordi, *Augustiniana* (Palermo) 3 (Palermo: Edizioni Augustinus, 1988), 13–23. Her ne kadar Krautheimer'in *Üç Hristiyan Başkenti*, 70'te itiraf ettiği gibi, Milano hiçbir zaman Roma ve Konstantinopolis gibi bir caput mundi olarak şan kazanmayı başaramasa da, yine de diğer imparatorluk şehirleri arasında yerini korumaktadır. Ravenna için bkz. Paredi, *Saint Ambrose*, 98.

13. Paredi, *Saint Ambrose*, 99. Maximian'ın surları inşa etme kararı, üçüncü ve dördüncü yüzyıllardaki çeşitli istilalardan kaynaklanmaktadır; Valerian'ın hükümdarlığı sırasında (270–275) Marcomanni çeteleri çevredeki toprakları ve şehrin bazı kısımlarını yok etmeyi başarır; bkz. Paredi, *Saint Ambrose*, 99.

14. McLynn, *Milanlı Ambrose*, 20–21. Ammianus, Lentienses'e karşı kazanılan zaferden sonra Milano'ya gelişini anlatır (15.4.13). Michele Salzman (*On Roman Time*, 137–40) 354 tarihli kodeks takviminde imparatorluk şenliklerinin bir döngüsünü sunar. Festivallerin imparatorluk propagandasıyla bağlantılı bir tartışması için bkz. Gleason, "Festive Hiciv", 108–13.

15. Justina'yı Sirmium'daki tehlikelerden kaçan bir savaş mültecisi olarak görmek yerine, 122 yaşındaki Milanlı Ambrose McLynn, ikna edici bir şekilde siyasi bir motivasyonun onun Milano'ya gönderilmesinde katalizör görevi gördüğünü öne sürüyor; Ambrose'un daha önce onu Sirmium'da aşağılaması buna ilham kaynağı olmuştu. Ambrose karşıtı bir kampanya başlatma kararı. Justina'nın eylemlerinin bir açıklaması için bkz. Milanlı Paulinus, Vit. Ambr. 12: "Halkı kutsal adama karşı kıskırtmak için hediyeler ve onurlar sunmak." Burada kullanılan Latince metin ve İngilizce çeviri Milanlı Pauli-nus'tan, Vita Sancti Ambrosii, ed. ve trans. Mary Simplicia Kaniecka, *Patristik Çalışmalar* 16 (Washington, DC: Amerika Katolik Üniversitesi, 1928), 49.

16. Ausonius, *Mediolanum*, Epigram 7; Buradaki İngilizce çeviri için bkz. Paredi, *Saint Ambrose*, 99. Latince metin artık Decimus Magnus Ausonius, *Ordo urbium nobilium*, çev. Lucia Di Salvo, *Studi latinini* 37 (Napoli: Loff redo, 2000), 103; metin ve çeviri için ayrıca bkz. Hugh G. Evelyn-White, çev., *Ausonius*, 2 cilt, LCL 96, 115 (Londra: Heinemann; New York: GP Putnam's Sons, 1919–21), 1:272–73.

17. Paredi, *Aziz Ambrose*, 100.

18. Aynı eser.

19. Amfitiyatroyla ilgili olarak bkz. Milanlı Paulinus, Vit. Ambr. 34; Via Arena'da yaşayan gladyatör Urbicus'un mezar taşı için bkz. de Marchi, *Le antiche epigrafi*, 83. Genel olarak amfitiyatroyla ilgili olarak Alberto de Capitani d'Arzago, II hala günceldir.

Circo romano di Milano: Relazione della ricerca e caratteristiche dell'edificio, Ricerche della Commissione per la Forma Urbis Mediolani 1 (Milano: Ceschina, 1939); ayrıca Satterlee, Ambrose of Milan's Method of Mystagogical Preaching, 41. Ambrose amfityatroya atıfta bulunmuş olabilir: Ambrose, Enarrationes in XII Psalmos Davidicos 39.4 (CSEL 64:215); ayrıca Expositio Psalmi CXVIII, mezhep. 16.45 (CSEL 62:376).

20. De Marchi, Le antiche epigrafie, 316.

21. Paredi, Aziz Ambrose, 99-104.

22. HO Maier, "Ambrose'un Milano'sunda Arianizmin Sosyal Bağlamı Olarak Özel Alan" JTS 45.1 (1994): 72-93.

23. Basilica Nova (şu anda S. Tecla kilisesi) ile ilgili çalışmalar için bkz. Krautheimer, Three Christian Capitals, 76-77. Bu kilise ve bitişindeki sekizgen vaftizhane, 1943 ve daha sonra 1961-62 sezonlarında kazılmıştır: örneğin, Alberto de Capitani d'Arzago, La chiesa maggiore di Milano: Santa Tecla, Istituto di studi romani, sezione lombarda/Ricerche della Commissione per la Forma Urbis Mediolani 6 (Milano: Ceschina, 1952); Mario Mirabella Roberti, "La cattedrale antica di Milano e il suo battistero," Arte Lombarda 8 (1963): 77-98; ayrıca bkz. Mario Mirabella Roberti, "Topografi ae architetture anteriori al Duomo," Il Duomo di Milano: Atti del Congresso Internazionale, Milano, Museo della Scienza e della Tecnica, 8-12 Eylül 1968, ed. Maria Luisa Gatti Perer, 2 cilt, Monografi e di "Arte Lombarda," Monumenti 3 (Milano: La Rete, 1969), 1:31ff., burada Basilica Nova'nın inşası için 350 yılından önce bir tarih öneriyor.

24. Krautheimer, Üç Hristiyan Başkenti, 76-77; Kilise için seçilen yerin yanı sıra inşaatın kalitesine de dikkat çeken Krautheimer, hiçbir masraftan kaçınılmadığını öne sürüyor. Bu noktada Athanasius tarafından yapılan övgü dolu yorumlara bakınız, Apologia ad Constantium 7 (PG 25:604ff.).

25. Sekizgen vaftizhaneye ilgili olarak Colish, "Neden Portiana?" 369, vaftizhanelerde sekizgen şeklin tercih edildiğine dikkat çeker; Sekizgen, geleneksel olarak türbeler için de kullanılan şekildi. Genel olarak Milano vaftizhaneleri için bkz. Enrico Cattaneo, "Appunti sui battisteri antichi di Milano," Istituto Lombardo Accademia di Scienze e Lettere: Rendiconti della Classe di Lettere 103 (1969): 849-64. Basilica Nova'nın bitişindeki vaftizhanenin inşasına ilişkin tartışmalar halen devam ediyor; bkz. örneğin Krautheimer, Three Christian Capitals, 148n. 33. Krautheimer, duvar işçiliğinin yüksek kalitesinin, vaftizhanenin Ambrose'dan daha yüksek finansal esnekliğe sahip birinin himayesini çekmiş olabileceğini öne sürüyor.

Bu yazıtın İngilizce çevirisi için bkz. Everett Ferguson, Michael P. McHugh ve Frederick W. Norris, eds., Encyclopedia of Early Christian, Garland Reference Library of the Humanities 846 (New York: Garland Publishing, 1990), 136; Yazıtta şunlar yazıyor: "Kutsal ayinler için tasarlanmış bu kilise, sekiz nişli bir şekilde yükseliyor; sekiz köşesi, armağanına yakışan bir yazı tipine sahip. Bu kutsal sekizin etrafında bu adil vaftiz salonunu inşa etmekle tanışın: işte ırkımız yeniden doğuyor. Bu yazıtın bir tartışması için bkz. Othmar Perler, "L'inscription du baptistère de Sainte-Thècle à Milan et le De Sacramentis de Saint Ambroise," RivAC 27 (1951): 147-66.

26. Krautheimer, Üç Hristiyan Başkenti, 77; McLynn, Milanlı Ambrose, 24.

27. Krautheimer, Three Christian Capitals, 77. Basilica Vetus veya Basilica Minor ile ilgili genel bilgi için bkz. Andrew Lenox-Conyngham, "The Topography of the Basilica Confict of AD 385/6 in Milan," Historia 31.3 (1982): 353-63, özellikle. 356-58; Gérard Nauroy, "Le fouet et le miel: Le battle d'Ambroise en 386 contre l'arianisme milanais" Recherches augustiennes et patristiques 23 (1988): 3-86.

28. Ambrose'da, Ep. 76.11 (Maur. 20), Ambrose, piskoposun evinden çıkıp bazilikayı kuşatan askerleri gördüğünü anlatıyor. Nauroy, "Le fouet et le miel," özellikle. 45-46, basilica nova ile basilica vetus arasındaki fiziksel yakınlığa dikkat çekiyor.

29. McLynn, Ambrose of Milan, 191 n. 116.

30. Ambrose, Ep. 76.1 (20 Mayıs). Bkz. Lenox-Conyngham, "The Topography of the Basilica Conf ict", 157, Ambrose'un kimliğiyle ilgili bilimsel tartışmaları sıralıyor - Portiana'nın katyonu.

31. San Lorenzo ve onun Portiana Bazilikası ile özdeşleştirilmesine ilişkin bilgi için bkz. Aristide Calderini, Gino Chierici ve Carlo Cecchelli, La basilica di S. Lorenzo Maggiore, Milano (Milano: Fondazione Treccani degli Alfi eri per la storia di Milano), 1951), kilisenin arkeolojik olarak Portiana ile özdeşleştirilmesini ilk yapanlar arasındadır.

Yeni ufuklar açan önemli bir eser olan Dale Kinney, "The Evidence for the S. Lorenzo in Milan", JSAH 31.2 (1972): 92-107, Portiana/San Lorenzo kimliğinin şehir dışı konumunu savunarak iddiayı güçlendiriyor. imparatorluk/kilise ilişkilerinin nispeten sakin olduğu bir dönemde (yani Auxentius'un piskoposluğu sırasında) inşa edildiğini öne sürüyor. Krautheimer, Three Christian Capitals, 76-77, 86-92, Suzanne Lewis gibi, saray kilisesi tanımına katılıyor, "San Lorenzo Revisited: A Theodosian Palace Church at Milan," JSAH 32.3 (1973): 197- 222. Ayrıca bkz. W. Eugene Kleinbauer, "Toward a Dating of San Lorenzo in Milan: Masonry and Building Methods of Milanese Roman and Early Christian Architecture", Arte Lombarda 13.2 (1968): 1-22, aynı zamanda Ambro-öncesi bir yaklaşımı da savunur. inşaat için sian tarihi. Buna karşılık, 179 yaşındaki Milanlı Ambrose McLynn, Portiana ile S. Lorenzo arasındaki kimliğin doğrulanmasına karşı uyarıda bulunuyor.

32. Colish, "Neden Portiana?" 369; McLynn, Milanlı Ambrose, 178; Dale Kinney, " 'Capella Reginae': S. Aquilino, Milano'da," Marsyas 15 (1970-71): 13-35, özellikle. 34-35.

33. Mozole artık Sant'Aquilino olarak biliniyor; Türbeye kimin gömülmesinin planlandığına ilişkin teoriler geniş bir yelpazeye yayılmaktadır: örneğin, Krautheimer, Üç Hristiyan Başkenti, 90-91, bunun Gratianus olduğunu öne sürüyor; Mark J. Johnson, "Valentinianus Hanedanlığının Mezar Yerleri Üzerine", Historia 40.4 (1991): 501-6, ayrıca mozolenin Gratianus için tasarlandığını öne sürmüştü. , ancak kesin değil. Kinney, "'Capella Regina,'" 34-45 ve Colish, "Neden Portiana?" 369, her ikisi de I. Valentinianus'un şapele gömüldüğünü iddia ediyor.

34. Bkz. McLynn, Ambrose of Milan, 176-79, bu durum için güçlü bir iddia ortaya koymaktadır. Bu tanımlamayı desteklemek için sıralanan kanıtların maddi niteliği.

35. Colish, "Neden Portiana?" şifre.

36. McLynn, Milanlı Ambrose, 19-20.

37. Edward D. Hunt, "II. Constantius'un 'Saray Piskoposları' Var mıydı?" StPatr 19 (1989): 86-90.

38. Athanasius'un kınanması sorunu da dahil olmak üzere, teolojik ve dini sorunların daha geniş bağlamında Milano'daki sinodun daha derin bir tartışması için bkz. McLynn, Ambrose of Milan, 14 n. 49, kendi başına sinodun kapsamlı bir sosyo-dinsel ve politik analizini sunmanın yanı sıra, Hanson'un The Search for the Christian Doctrine of God adlı eserinden de söz eder; ve Hanns Christof Brennecke, Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II: Untersuchungen zur dritten Phase des Arianischen Streites (337-361), PTS 26 (Berlin: de Gruyter, 1984), 147-84; ayrıca bkz. Gunther Gottlieb, "Les

évêques et les empereurs dans les affaires ecclésiastiques du 4e siècle," Museum Helveticum 33 (1976): 38-50.

39. Maier, "Özel Alan", 86.

40. McLynn, Milanlı Ambrose, 28-29.

41. Aynı eser; ayrıca bkz. Hilary of Poitiers, Liber contra Arianos vel Auxentium Mediolanensem 3 (PL 10:611).

42. McLynn, Milan'dan Ambrose, 15, bu yanlış varsayımın kökeninin başka bir yanlış anlamada bulunduğunu, yani sıradan Hristiyanların teolojik ve doktrinsel tartışmalara derin ve duygusal olarak dahil oldukları yönünde olduğunu ileri sürüyor. Kendi adına, "Dördüncü Yüzyılda Hristiyan Tartışması ve Şiddeti" Kodai 3 (1992): 15-44 adlı eserinde bu görüşü güçlü bir şekilde eleştirmiştir.

43. Sulpicius Severus, Vita Sancti Martini 6. Latince metin için bkz. Sulpicius Severus, Vie de Saint Martin, ed. Jacques Fontaine, 2 cilt, SC 133, 135 (Paris: Cerf, 1967); bkz. cilt. 1. İngilizce çeviri için bkz. Carolinne White, çev., Early Christian Lives, Penguin Classics (London: Penguin Books, 1998), 141.

44. Maier, "Özel Alan", 77.

45. Sulpicius Severus, Vit. Mart. 17 (Fontaine, Sulpice Sévère, x; White, Early Christian Lives, 150-51).

46. Hilary'nin Contra Auxentium'undaki şeytan karşıtı ve Hristiyanlık karşıtı unsurlar için bkz. Daniel H. Williams, "The Anti-Arian Campaigns of Hilary of Poitiers and the 'Liber Contra Auxentium'" CH 61.1 (1992): 7-22, özellikle. 18; ayrıca bkz. Maier, "Özel Alanlar", 76-77; ve McLynn, Milanlı Ambrose, 28-30.

47. Hilary of Poitiers, Contra Auxentium 12 (PL 10:616); bu İngilizce çeviri McLynn, Ambrose of Milan, 28'de bulunmaktadır.

48. Hilary of Poitiers, Contra Auxentium 12 (PL 10:616); İngilizce çeviri için bkz. McLynn, Ambrose of Milan, 28.

49. McLynn, Milanlı Ambrose, 30.

50. Bu noktada Damasus adında bir din adamı, Roma piskoposu olarak çok farklı bir konumdan da olsa aynı şeyi yapmaya çalışıyor; McLynn'e göre 371 yılında doksan piskopos, Auxentius'un Damasus'un birleşik ve ortodoks bir batı kilisesinin liderliğini kurma planlarına getirdiği sorunları tartışmak için bir araya geliyor (Milano Ambrose'u, 40). Ancak Val-entian'ın Auxentius'a devam eden desteği, Damasus ve piskoposlarının bir sinodal mektubu (Confi dimus quidem) yayınlayıp dağıtmaktan çok daha fazlasını yapmasını imkansız hale getiriyor.

51. Milano'daki Filastrius için bkz. McLynn, Ambrose of Milan, 42-43.

52. Gaudentius, Tractate 21.6-7 (PL 37:999), Filastrius'un "Aux-entius'a (Ariano repugnans Auxentio) tiksindiğini ve onu yenmiş olsa bile inancının gücüyle savaşmaya devam ettiğini" iddia eder. belalar çekiyordu ve vücudunda Rabbin izlerini taşıyordu."

Çeviri bana aittir.

53. McLynn, Milanlı Ambrose, 42-43.

54. Maier, "Özel Alan", kısa not.

55. Age., 80.

56. Age., 73.

57. Ambrose, Ep. 5.3 (11 Mayıs) (CSEL 82.3:33; TTH 43:229).

58. Ambrose Ep. 5.3 (11 Mayıs) (CSEL 82.3:33; TTH 43:239).

59. Maier, "Özel Alan", 83.

60. Ambrose, *Exposio Evangelii secundum Lucam* 7.31 (PL 15:1708-9). Bu metnin tüm çevirileri bana aittir.

61. Sapkın topluluklar arasındaki kötü ruh için bkz. Ambrose, *Exp. Luc.* 7,95 (PL 15:1723-24); ayrıca bkz. *Luc.* 7.44-54 (PL 15:1710-13), özellikle. 48-49 (PL 15:1711).

62. *Exp. Luc.* 6.68 (PL 15:1685-86).

63. Ambrose, *Uzm. Luc.* 10.18-21, 28 (PL 15:1809, 1811).

64. Maier, "Özel Alan", 73-74.

65. *Age.*, 79.

66. McLynn, *Milanlı Ambrose*, 170-219.

67. Colish, "Neden Portiana?" 370.

68. Ambrose, *Ep.* 76.16 (Mayıs 20.16) (CSEL 82.3:127; TTH 43:167).

69. Ambrose, *Ep.* 76.16 (Mayıs 20.16) (CSEL 82.3:127; TTH 43:167).

70. Özellikle Nauray'daki tartışmaya bakınız, "Le fouet et le miel", özellikle. 77-79.

71. McLynn, *Ambrose of Milan*, 201, Ambrose'un ilahileri, zorlu bir muhalefete karşı birleştirici bir ayine umutsuz bir katılım duygusu yaratarak kuşatma yanılması ikinci geceye kadar genişletmek için kullandığını öne sürüyor; ilahiler için bkz. Fontaine, *İlahiler*.

72. Ambrose, *Ep.* 76.16 (Mayıs 20.16) (CSEL 82.3:127; TTH 43:167).

73. David Frankfurter, "Ruhların Yaşadığı Yer: Geç Antik Çağ'da Mülkiyet, Hristiyanlaştırma ve Azizlerin Tapınakları," *HTR* 103.1 (2010): 27-46, 46'dan alıntı.

74. Aynı eser.

75. Ambrose, *De sacramentis* 4.2.5; (Latince metin) Botte, *Des sacraments, Des mystères* (SC 25.104). Bu bölümdeki *De sacramentis* ve *De mysteriis*'in tüm İngilizce çevirileri bana aittir. İngilizce çevirisi ayrıca Ambrose, *Theological and Dogmatic Works*, çev. Roy J. Deferrari, FC 44 (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1963), 219-328 (Sacr.), 5-28 (Myst.) (bundan sonra FC 44), alıntı 298.

76. Ambrose, *Sacr.* 4.2.7 (SC 25:104; FC 44:299).

77. Ambrose, *Myst.* 50-55, özellikle. 52 (SC 25:185-88; FC 44:304-5); *Sacr.* 4.5.21-23 (SC 25:115; FC 44:23-26).

78. Ambrose, *Sacr.* 1.4.18 (SC 25:70; FC 44:202); ayrıca *Sacr.* 2.5.14, 6.1.2.

79. Jonathan Z. Smith, *Gerçekleşecek: Ritüelde Teoriye Doğru*, Chicago Çalışmaları Yahudiliğin Tarihi (Chicago: University of Chicago Press, 1987), 97-121, 100.

80. Greene, "Dil, İşaretler ve Büyü," 255-73.

81. Smith, *Yer Alacak*, 100.

82. *Age.*, 102.

83. Platon, *Cratylus* 393e3; 435d1-3. Antik çağda ve ötesinde sözler güç kavramına genel bir bakış için hala ufuk açıcı olan Entralgo, *Sözün Terapisi*'dir; Jacqueline de Romilly, *Magic and Rhetoric in Ancient Greek*, Carl Newell Jack-son Lectures (1974) (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975); son olarak John O.

Ward, "Antik Çağ'dan Rönesans'a Büyü ve Retorik: Bazı Düşünceler", *Rhe-torica* 6.1 (1988): 57-118. Platon'un *Cratylus*'una özel olan, Rachel Barney, *Names and Nature in Plato's Cratylus*, *Studies in Philosophy* (New York ve Londra: Routledge, 2001).

84. *Praesentia* terimini Peter Brown'un Azizler Kültü'nde tanımladığı şekilde kullanıyorum. Çatlak. 5, özellikle. 88: "Belirli bir topluluğun ortasında veya belirli bireylerin mülkiyetinde olsun, kutsalın fiziksel varlığı."

85. Ambrose, *Sacr.* 3.1.7-2.15 (SC 25:95-100; FC 44:292-94). Geç antik kutsal teolojinin geniş bir yelpazesi içinde, vaftizde yıkanmak elbette çeşitli anlamlar taşır. Ambrose'un kendi tasviri, Milano'nun hem görünür hem de görünmez boyutlarında görülebilen şeye özgü algıyla ilişkili olarak vaftiz edilmiş Hristiyanın sözlü gücü ve nihai gücü hakkındaki anlayışını doğrudan besler. *Sacr.*'da. 3'te Ambrose vaftizi ve ardından "algıyı etkilemeyi" anlatıyor. Birincisi, vaftiz, kişiyi hem kişisel günahahtan hem de Adem'in yılanla ilk karşılaşmasına bağlı yaygın hatadan arındırır: ayak yıkama ayini, kutsal tarihin ilkel aşamasında Adem'in ayaklarına dökülen zehrin yıkanması ihtiyacını sembolize eder. İkinci olarak, Kutsal Ruh'un yerleşmesini başlatan vaftiz, bulanık, kör veya tıkanmış duyuları açar: kişi duyuşal (sınırlı) algıdan ruhsal algı durumuna geçer.

Ambrose ruhsal duyuları yedi farklı biçime veya değere ayırır; bunları "erdemler" olarak nitelendirir: bilgelik, anlayış, öğüt, güç, bilgi, dindarlık, kutsal korku (çapraz başvuru İşaya 11:2). Vaftiz yıkaması yoluyla kişi, çamurda ölmüş, kör bir enkarnelik, bedensel algı durumundan kalp gözlerine ve manevi görüşe yükselir; bu, görünür ve somut olanla kaynaşmış görünmez, kozmolojik gerçeklikleri algılama yeteneğine eşdeğerdir. Milan'ın önemliliği. Ambrose ayrıca konuyu *Myst*'te de tartışıyor. 8.43 (SC 25:180; FC 44:20-21), burada eğleniyor: "Bu işaretiler bakımından zengin olan halk, Mesih'in sunağını hızlandırıyor"; ve *Myst*'te. 8.44, kilisenin kutsal ayinlerinin (yaş ve etkinlik açısından sinagog ritüellerinden daha üstün), görsel algısını görünür boyuttan görünmez boyuta genişleterek kişinin körlüğünü hafifletebileceğini belirtiyor.

86. Kartacalı Kıbrıslı, *De lapsis* 26; (Latince metin) Cyprian, *De lapsis* ve *De ecclesiae catholicae Unitate: Text and Translation*, ed. ve trans. Maurice Bévenot, OECT (Oxford: Clarendon, 1971) (bundan böyle Cyprian, OECT). Burada kullanılan İngilizce çeviri Cyprian, *The Lapsed*'dendir; Katolik Kilisesinin Birliği, çev. ve açıklama. Maurice Bévenot, ACW 25 (repr., Mahwah, NJ: Paulist Press, 1978) (bundan sonra ACW 25 olarak anılacaktır), 33-34'ten alıntı.

87. Kartacalı Kıbrıslı, *Tur.* 25 (Kıbrıslı, OECT; ACW 25:34).

88. Kartacalı Kıbrıslı, *Tur.* 25 (Kıbrıslı, OECT; ACW 25:33).

89. Ambrose, *Contra Aux.* 37. McLynn, *Ambrose of Milan*, 206, vaazı uzun uzun tartışıyor ve n. 160, Auxentius'un Hristiyanların yeniden vaftiz edilmesine katılımı konusuna özellikle değiniyor.

90. Ambrose, *Sacr.* 5.4.18 (SC 25:129; FC 44:308).

91. Ambrose, *Sacr.* 5.4.18 (SC 25:129; FC 44:308).

92. Ambrose, *Sacr.* 2.5.14 (SC 25:81; FC 44:297).

93. "Kuşatma zihniyeti" Neil McLynn'in dilidir (*Ambrose of Milan*, 69, 200).

94. McLynn, *Milanlı Ambrose*, 200.

95. Krautheimer, *Üç Hristiyan Başkenti*, 80. Apostolorum'un tarihlenmesi için bkz. Suzanne Lewis, "The Latin Iconography of the Single-Naved Cruciform Basilica Apostolorum in Milan," *ABull* 51.3 (1969): 205-19, özellikle. 207; ayrıca Suzanne Lewis, "Milano'daki Basilica Apostolorum'da İşlev ve Sembolik Form", *JSAH* 28.2 (1969): 83-98.

96. Maier, "Özel Alan" 93; ayrıca bkz. Krautheimer, *Üç Hristiyan Başkenti*, 77.

97. Maier, "Özel Alan," 93 n. 83. Ambrosiana ile ilgili burs için bkz. Mario Mirabella Roberti, "Contributi della ricerca archeologica all'architettura ambrosiana Milanese," *Ambrosius episcopus: Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di sant'Ambrogio alla cattedra episcopale*, Milano ,

2-7 aralık 1974, ed. Giuseppe Lazzati, 2 cilt, *Studia Patristica Mediolanensia* 6-7 (Milano: Vita e pensiero, 1976), 1:335ff. Sunağın altındaki cenazelerle ilgili olarak bkz. Ambrose, Ep. 1.21.1ff.

98. Frankfurter, "Ruhların Yaşadığı Yer" 46. Aşağıdaki tartışmanın çoğu için bu makaleye çok teşekkür borçluyum.

99. Age., 40.

100. Brown, *Azizlerin Kültü*, 109; Gregory of Tours'dan alıntı: *Liber de pas-sione et virtutibus sancti Juliani şehitis* 30 (bundan sonra *Virt. Jul.*).

101. Tours'lu Gregory, *Virt.* 30 Temmuz. Buradaki İngilizce çeviri Brown, *Cult of the Saints*, 109'dan alınmıştır.

102. Augustine, Ep. 78.3: "ubi mirabiliter et terribiliter daemones confi tentur." Bu metnin tartışması için: Brown, *The Cult of the Saints*, 107.

103. Jerome, Ep. 108.13 (*Eustochium'a*). Burada kullanılan İngilizce çeviri Brown, *The Cult of the Saints*, 106'dan alınmıştır.

104. Nola'lı Paulinus, *Carmen* 23.61; (Latince metin) Andrea Ruggiero, ed. ve çev., *Paolino di Nola: I Carmi*, 2 cilt, *Strenae Nolanae: collana di studi e testi* 6, 7 (repr., Napoli: Libreria Editrice Redenzione, 1996), 2.95-96; (İngilizce metin) PG Walsh, çev., *The Poems of St. Paulinus of Nola*, ACW 40 (New York: Newman Press, 1975), 211.

105. Nola'lı Paulinus, *Carmen* 23.61 (Ruggiero, Paolino di Nola: *I Carmi*, 2.95-96; Walsh, *Şiirler*, 211).

106. Nola'lı Paulinus, *Carmen* 23.82 (Ruggiero, Paolino di Nola: *I Carmi*, 2.98-100; Walsh, *Şiirler*, 211). David Frankfurter'a teşekkür borçluyum; David Frankfurter, "Ruhların Yaşadığı Yer" 40 adlı makalesinde bu pasajdan söz ederek, Nola'lı Paulinus'un Aziz Felix kültüyle ilgili olarak kurduğu ilgi çekici şeytan bilimine dikkatimi çekiyor.

107. Gregory of Tours, *Libri de virtutibus sancti Martini episcopi* 1.38 (bundan sonra *Virt. Mart.*); (Latince metin) PL 71:938; (İngilizce çevirisi) Raymond Van Dam, *Saints and Their Miracles in Late Antique Gaul* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993), 227.

108. Gregory of Tours, *Virt. Mart.* 2.20; (PL 71:950); çeviri Van Dam'dan, *Azizler ve Mucizeleri*, 238.

109. Rouen'li Victricius, *Liber de laude sanctorum* 11 (PL 20:453-54); İngilizce trans-Burada kullanılan alıntı Brown, *The Cult of the Saints*, 107'den alınmıştır.

110. Peregrine Horden, "Eski Bizans Dünyasında Mülkiyet ve Deliliğe Tepkiler", *SHM* 6.2 (1993): 177-94, özellikle. 178. David Frankfurter da şu noktaya değiniyor: "Where the Spirits Dwell ", 39.

111. Aziz Artemios'un Mucizeleri 6; hem metin hem de çeviri için bkz. Virgil S. Crisafulli ve John W. Nesbitt, *The Miracles of St. Artemios: A Collection of Miracle Stories by an Anonymous Author of Seventh Century Byzantium*, çev. Virgil S. Crisafulli, giriş. John W. Nesbitt, yorum Virgil S. Crisafulli ve John W. Nesbitt, Yunanca metin ve ek. makale John F. Haldon, *Medieval Mediterranean* 13 (Leiden: Brill, 1997), 88-89. David Frankfurter bu pasajla ilgili tartışmasında Hani Fakhouri'nin "The Zar Cult in an Egypt Village", *AQ* 41.2 (1968): 49-56 ("Where the Spirits Dwell ", 40 n. 39) adlı eserindeki yararlı analizden bahseder.

112. Tours'lu Gregory, *Virt.* 32 Temmuz; Van Dam, *Azizler ve Mucizeleri*'nden İngilizce çeviri, 185.

113. Stirrat, *Güç ve Dindarlık*, 81.

114. Frankfurter, "Ruhların Yaşadığı Yer", kısa not.

115. Tours'lu Gregory, Virt. 32 Temmuz; (İngilizce çevirisi) Van Baraji, Azizler ve Mucizeleri, 185.

116. Frankfurter, "Ruhların Yaşadığı Yer", 36.

117. Ferber, Şeytani Mülkiyet ve Şeytan Çıkarma, 117.

118. Aynı eser.

119. Ambrose, Ep. 77.22 (CSEL 82.3:127; TTH 43:204). Bu paragraftaki tüm alıntılar Ep. 77.22.

120. Ambrose, Ep. 77.22 (CSEL 82.3:127; TTH 43:204).

121. Ambrose, Ep. 77.22 (CSEL 82.3:127; TTH 43:204).

122. Milanlı Paulinus, Vit. Ambr. 16; metin ve çeviri için bkz. Kaniecka, Vita Sancti Ambrosii, 55.

123. Frankfurter'dan Dil, "Ruhların Yaşadığı Yer", 39.

124. Robin Horton, "Neo-Tylorculuk: Sağlam Anlam mı, Yoksa Kötü Önyargı mı?" Afrika ve Batı'da Th-meli'nin Modelleri: Büyü, Din ve Bilim Üzerine Denemeler (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 53-62; Horton'un çalışmalarının kısa ve kapsamlı bir incelemesi için bkz. Caroline Rooney, Afrika Edebiyatı, Animizm ve Politika, Postkolonyal Edebiyatlarda Routledge Research (London ve New York: Routledge, 2000).

125. Tim Ingold, "Canlıyı Yeniden Düşünmek, Olması Gerekenleri Yeniden Canlandırmak", Ethnos 71.1 (2006): 9-20; ayrıca Nurit Bird-David, " 'Animizm' Yeniden Ziyaret Edildi: Kişilik, Çevre ve İlişkisel Epistemoloji", "Kültür—İkinci Bir Şans?" ed. Richard G. Fox, özel sayı, CAnth 40.51 (1999): S67-S91, özellikle. S67-S79. 2009 yılında Güney Kaliforniya Üniversitesi'nde "Object Things" başlıklı mükemmel makalesini sunduğunda bu antropolojik alanı bana tanıtan Glenn Peers'e teşekkür borçluyum. Bu makale erken Bizans'ta kutsal emanetlere saygıyı animizm perspektifinden incelemenin avantajlarını ortaya koyuyor. .

126. Robert A. Orsi, "Bol Tarih: Alternatif Modernite Olarak Marian Hayaletleri" Tarihsel Konuşma 9.7 (2008): 12-16. Bir süre önce bu makaleyi dikkatime sunduğu için Catherine Chin'e teşekkür etmem gerekiyor.

127. Orsi, "Bol Tarih"; kendi modern Batı tarih yazımına yönelik eleştirisi ile Gananath Obeyesekere, Medusa's Hair: An Essay on Personal Symbols and Religious Experience (Chicago: University of Chicago Press, 1981) ve Stanley Jeyaraja'nın eleştirileri arasında önemli bir farklılığa dikkat çekerek (15). Tambiah, Büyü, Bilim, Din ve Rasyonalitenin Kapsamı, Lewis Henry Morgan Dersleri (Cambridge: Cambridge University Press, 1990). Obeyesekere ve Tambiah, eleştirilerinde modernlik ve modernlik öncesi ikiliğini sürdürürken ve bunu yaparken Orsi'nin eleştirisine göre orijinal ikilemi somutlaştırırken, mevcudiyet ile modernliği her biri diğerinin etrafında dönen sarmal bir ilişkiye yerleştirir. Ancak Orsi, modern tarih yazımına yönelik eleştirisini genel olarak Dipesh Chakrabarty, Provincializing Europe: Postkolonyal Th Got and Historical Difference, Princeton Studies in Culture/Power/History (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000), Modern tarih yazımına ve epistemolojik rejimlere karşı kendi eleştirisini sunan kişi. Chakrabarty, "insanın ontolojik olarak tekil olduğu, tanrıların ve ruhların sonuçta 'toplumsal gerçekler' olduğu yönündeki" modern ısrarı özellikle hedef alır (16).

128. Orsi, "Bol Tarih", 14; bu tür "bol olaylar" sonuçta oldukça ayırdır ve kendi tarih yazımını hak eder - modernitenin muhalefetine değil, kendi özerkliklerinin, kendi deneyimlerini ve pratiklerini yansıtan bir söylem olarak.

129. Aynı eser.



130. Orsi, "Bol Tarih" 15.

131. Aynı eser.

132. Aynı eser. Beden, Kartezyen öncesi dünya görüşünde tamamen farklı bir varlık olarak düşünülür. Bununla yalnızca Platoncu zihin/beden ikiliğine ilişkin, Stoacı bir okumayı ve dolayısıyla ikisinin harmanlanmasını hesaba katan çok farklı bir teorileştirmeye atıfta bulunmuyorum; Aynı zamanda beden (veya kişilik olarak zihin/bedenin) etrafını saran çevreyle harmanlanmasından da bahsediyorum; bunların hepsi aynı maddilikten pay alıyor (Gk. hylē). Burada vazgeçilmez okumalar arasında Dale B. Martin, *The Corinthian Body* (New Haven, CT: Yale University Press, 1995), bölüm. 1.

serilere göre eski dil basımları

CSEL/CORPUS SCRIPTORUM ECCLESIASTICORUM LATINORUM

CSEL 82.3

Lübnanlı. Epistula (Ep.). Sancti Ambrosii Operası'ndaki metin, Pars 10: Epistulae et acta. Michaela Zelzer tarafından düzenlenmiştir. Cilt 3. Viyana: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1982.

CCSL/CORPUS CHRISTIANORUM SERİSİ LATİNA

CCSL 47

Augustine. De civitate Dei 1–10 (Civ.). De civitate Dei'deki metin, 1–10. Düzenleyen: Bernard Dombart ve Alphons Kalb. Turnhout: Brepols, 1955.

CCSL 48

Augustine. De civitate Dei 11–22 (Civ.). De civitate Dei'deki metin, 11–22. Bernard'ın Düzenlediği Dombart ve Alphons Kalb. Turnhout: Brepols, 1955.

SC/KAYNAKLAR CHRÉTIENNES

SC 25

Ambrose. De sacramentis (Sacr.); De mysteriis (Myst.). Des sacrements, Des mystères'deki metin: Açıklama du sembol. Fransızca çevirisi ve Bernard Botte'nin notlarıyla düzenlenmiştir, 2. baskı. 1961. Yeniden basım, Paris: Cerf, 1980.

Serilere göre 320 antik dil baskısı

SC 28 bis

John Chrysostom. De anlaşılmaz doğa Dei, Hom. 1–5 (Doğal olmayan Dei). Sur l'incompréhensibilité de Dieu'deki  
metin. Anne-Marie Malingrey'in notlarıyla düzenlenmiştir. Robert Flacelière'in Fransızca çevirisi. 2. baskı.  
Paris: Cerf, 1970.

SC 50

John Chrysostom. Cateches ad illuminandos (Catech. illum.). Huit catechèses baptismales inédites dilindeki  
metin. Antoine Wenger'in Fransızca çevirisi ve notlarıyla düzenlenmiştir. Paris: Cerf, 1985.

SC 133, 135

Sulpicius Severus. Vita Sancti Martini (Vit. Mart.). Sulpice Sévère dilindeki metin: Vie de Saint Mar-tin. Jacques  
Fontaine'in Fransızca çevirisi ve notlarıyla düzenlenmiştir. 2 cilt. Paris: Cerf 1967.

SC 175, 176

Itinerarium Burdigalense (Itin. Burd.); Itinerarium Egeriae (Eger.). Itineraria et alia geographica'daki metinler.  
Paul Geyer ve O. Cuntz'un Fransızca çevirisi ve notlarıyla düzenlenmiştir. 2 cilt. Turnhout: Brepols, 1965.

SC 234

Cyrrhus'un eodoreti. Historia religiosa (HRel.). Histoire des moines de Syrie'deki metin (1–13).  
Pierre Canivet ve Alice Leroy-Molinghen tarafından Fransızca çevirisiyle düzenlenmiştir. Cilt 1.  
1957. Yeniden basım, Paris: Cerf, 2006.

SC 362

John Chrysostom. De Babyla contra Julianum et gentiles (Bab. Jul.); De sancto hieromartyre Babyla (Temmuz).  
Discours sur Babyla'daki metin. MA tarafından Fransızca çevirisiyle düzenlenmiştir  
Schatkin ve diğerleri, 1990.

SC 396

John Chrysostom. De anlaşılmaz doğa Dei, Hom. 7–12 (Doğal olmayan Dei). Sur l'égalité du Père et du Fils'deki  
metin. Anne-Marie Malingrey'in Fransızca çevirisi ve notlarıyla düzenlenmiştir. Paris: Cerf, 1994.

LCL/LOEB KLASİK KÜTÜPHANE

LCL 153, 265

Caesarea'lı Eusebius. Ecclesiastica Historia (Eccl. Hist.). Ecclesiastica Historia'daki metin. Kirsopp Lake (cilt 1) ve  
JEL Oulton (cilt 2) tarafından İngilizce çevirilerle düzenlenmiştir. 2 cilt.  
Cambridge: Harvard University Press, 1926–32.

LCL 315

Ammianus Marcellinus. *Res gestae* 22 (*Res ges.*). Tarihte Metin, 20–26. John C. Rolfe tarafından İngilizce çevirisiyle düzenlenmiştir. Cilt 2. Cambridge: Harvard University Press, 2006.

LCL 451

Lübnanlı. *Orationes* (Ya da.). Seçilmiş Söylemlerdeki Metin. AF Norman tarafından İngilizce çevirisiyle düzenlenmiştir. Cilt 1: Jülyen Konuşmaları. Cambridge: Harvard University Press, 1969.

LCL 452

Libanius, *Orationes* (Or.). Seçilmiş Söylemlerdeki Metin. AF Norman tarafından İngilizce çevirisiyle düzenlenmiştir. Cilt 2: Konuşmalar 2, 19–23, 30, 33, 45, 47–50. Cambridge: Harvard University Press, 1977.

LCL 478

Lübnanlı. *Epistula* (Ep.). Otobiyografide Metin ve Seçilmiş Mektuplar. AF Norman tarafından İngilizce çevirisiyle düzenlenmiştir. Cilt 1. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

LCL 479

Libanius, *Orationes* (Or.); *Epistula* (Ep.). Otobiyografide Metin ve Seçilmiş Mektuplar. AF Norman tarafından İngilizce çevirisiyle düzenlenmiştir. Cilt 2. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

Bu sayfa bilerek boş bırakılmıştır

antik kaynakların çevirileri

ACW/ESKİ HIRİSTİYAN YAZARLARI

ACW25

Kartacalı Kıbrıslı. Epistül (De lapsis). Geçen; Katolik Kilisesi'nin Birliği.  
Maurice Bévenot'nun çevirisi. Mahwah, NJ: Paulist Press, 1978.

ACW31

John Chrysostom. Cateches ad illuminandos (Catech. illum.). Vaftiz Talimatları.  
Paul Harkins'in çevirisi. New York: Newman Press, 1963.

FC/KİLİŞİNİN BABALARI

FC 61

Kudüslü Cyril. Protokateşez (Proto.); Katecheses ad illuminandos 1–12 (Catech. illum.).  
Kudüslü Aziz Cyril'in Eserleri. Çeviren: Leo P. McCauley ve Anthony A.  
Stephenson. Washington, DC: Amerika Katolik Üniversitesi Yayınları, 1969–70.

FC 64

Katecheses ad illuminandos 13–18 (Catech. illum.); Mistik İlim (Myst.); Epistula ad Constantium  
(Ep. ad Const.). Kudüslü Aziz Cyril'in Eserleri. Çeviren: Leo P.  
McCauley ve Anthony A. Stephenson. Washington, DC: Amerika Katolik Üniversitesi Yayınları,  
1969–70.

FC 68

Adversus Judaeos (Adv. Jud.). Hıristiyanların Yahudileştirilmesine karşı söylemler. Çeviren: Paul W.  
Harkins. Washington, DC: Amerika Katolik Üniversitesi Yayınları, 1979.

FC 73

John Chrysostom. De Babyla contra Julianum et gentiles (Bab. Jul.). John Chrysostom: Apolojist. Margaret Schatkin ve Paul Harkins tarafından çevrilmiştir. Washington, DC: Amerika Katolik Üniversitesi Yayınları, 1983.

TARİHÇİLER İÇİN ÇEVİRİLEN METİNLER

34 TTH

AF Norman, çev. Libanius'un Gözlemlediği Şekilde Helen Kültürünün Merkezi Olarak Antakya. Karaciğer havuzu: Liverpool University Press, 2000.

41 TL

Scott Bradbury, çev. Constantius ve Julian Çağından Libanius'un Seçilmiş Mektupları. Liverpool: Liverpool University Press, 2004.

43 TL

JHWG Liebeschuetz, Carol Hill ile birlikte, çev. Milanlı Ambrose: Siyasi Mektuplar ve Konuşmalar. Liverpool: Liverpool University Press, 2005.

seçilmiş bibliyografya

BİRİNCİL KAYNAKLAR

Av. Jud. : Adversus Judaeos, John Chrysostom. Metin Migne'de mevcuttur, PG 48.843–942.

Yahudileşen Hristiyanlara Karşı Söylemler'in İngilizce çevirisi, Paul W. Harkins tarafından çevrilmiştir (FC 68)

Baba. : Kutsal şehit Babyla, John Chrysostom. Metin ve Fransızca çeviri Discours sur Babylas'ta, editörler Margaret A. Schatkin, Bernard Grillet ve Jean-Noël Guinot (SC 362). İngilizce çevirisi "Let Us Die that We May Live": Küçük Asya, Filistin ve Suriye'den Hristiyan Şehitleri Üzerine Yunanca Vaazlar (c. MS 350 – MS 450), Johan Leemans, Wendy Mayer, Pauline Allen ve Boudewijn Dehandschutter tarafından çevrilmiştir.

Baba. Temmuz: De Babyla contra Julianum et gentiles, John Chrysostom. Metin ve Fransızca çeviri, Discours sur Babylas'ta, editörler Margaret A. Schatkin, Bernard Grillet ve Jean-Noël Guinot (SC 362). Özer dileyen İngilizce çevirisi, Margaret Schatkin ve Paul Harkins tarafından çevrilmiştir (FC 73)

Catech. Işığım. : Katecheses ad illuminandos, Kudüslü Cyril. Cyrilli Hierosolymorum archiepiscopi opera quae supersunt omnia dilindeki metin, Wilhelm Karl Reischl ve Joseph Rupp (R&R) tarafından düzenlenmiştir. İngilizce çevirisi Kudüslü Aziz Cyril'in Eserleri'nde mevcuttur. Leo P. McCauley ve Anthony A. Stephenson tarafından çevrilmiştir (FC 51, 54)

Catech. Işığım. : Aydınlatıcı İlimler, John Chrysostom. Huit catechèses baptismales inédites'teki metin ve Fransızca çeviri, Fransızcaya çevrilmiş ve Antoine Wenger tarafından düzenlenmiştir (SC 50). Catech'in İngilizce çevirisi. Işığım. 8, John Chrysostom'da, Wendy Mayer ve Pauline Allen tarafından düzenlendi. Vaftiz Talimatları'ndaki tüm vaazların İngilizce çevirisi, Paul W. Harkins (ACW 31) tarafından çevrilmiştir. Catech. Işığım. 3 ve 9–11, Athanasios Papadopoulos-Kerameus, ed.'de mevcuttur. ve çev., Varia graeca sacra (PK)

Catech. gizem. : Catecheses mystagogicae (Mistik İlahiyatlar), Kudüslü Cyril. Catéchèses mystagogiques'teki metin, Auguste Piédagnel tarafından düzenlenmiştir ve Fransızca çevirisi



### 326 seçilmiş kaynakça

- Pierre Paris (SC 126). İngilizce çevirisi Kudüslü Aziz Cyril'in Eserleri'nde mevcuttur.
- Leo P. McCauley ve Anthony A. Stephenson tarafından çevrilmiştir (FC 61, 64)
- Chron. : Chronographia, John Malalas. İngilizce çevirisi The Chronicle of John Malalas'ta mevcut olup, Elizabeth Jeff reys, Michael Jeff reys ve Roger Scott ve diğerleri tarafından çevrilmiştir.
- Sivil : De civitate Dei, Hippo'lu Augustine. Bernard Dom-bart ve Alphons Kalb tarafından düzenlenen De civitate Dei dilindeki metin (CCSL 47-48)
- Morina. Eod. : Codex Th eodosianus. Metin Jean Rougé, çev., Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II, cilt. 1, Le code Théodosien, livres 16 (SC 497). Metin daha önce Theodor Mommsen ve Paul M. Meyer'de yayınlanmıştır, eds., The eodosiani libri XVI cum Consttionalibus Sirmondianis et Leges romanlae ad The eodosianum pertinentes. İngilizce çevirisi Clyde Pharr, çev., Theodosian Code and Novels ve Sirmondian Anayasalarında mevcuttur.
- Konf. : İtirafklar, Hippo'lu Augustine. İtiraflardaki Metin, cilt. 1, James J. O'Donnell'in yorumuyla düzenlenmiştir. Çevirisi, Henry Chad-wick tarafından çevrilen İtirafklar'da mevcuttur; ayrıca Gary Wills tarafından çevrilen İtirafklar'da
- Kontra Arian. : Liber contra Arianos vel Auxentium Mediolanensem, Poitiers'li Hilary. Metin Migne, PL 10:609-18'de mevcuttur.
- Eccl. tarih. : Ecclesiastica historia, Caesarea'lı Eusebius. Metin ve İngilizce çeviri Eusebius: Ecclesiastical History, Books 6-10'da mevcuttur, JEL Oulton tarafından düzenlenmiş ve çevrilmiştir (1-5. kitaplar için LCL 153, 6-10. kitaplar için LCL 265).
- Ep. : Epistulae, Milanolu Ambrose. Michaela Zelzer (CSEL 82.3) tarafından düzenlenen Sancti Ambrosii Operasındaki metin. Bu çalışmayla ilgili mektupların İngilizce çevirisi Politik Mektuplar ve Konuşmalar'da mevcuttur, JHWG Liebeschuetz ve Carol Hill tarafından çevrilmiştir (TTH 43)
- Ep. : Epistulae, Libanius. Libanius'taki metin: Opera, editörlük yapan Richard Foerster ve Eberhard Richsteig (cilt 10-11) (F). Libanius'un yazılarının çevirileri giderek artan sayıda yayında mevcuttur. Bu çalışmada kullanılan çevirilerden bazıları şunlardır: Seçilmiş Konuşmalar, AF Norman tarafından düzenlenmiş ve çevrilmiştir (LCL 451, 452); Otobiyografi ve Seçilmiş Mektuplar, AF Norman tarafından düzenlenmiş ve çevrilmiştir (LCL 478, 479); Libanius tarafından Gözlemlenen Helen Kültürü Merkezi Olarak Antakya, AF Norman tarafından düzenlenmiş ve çevrilmiştir (TTH 34); Constantius ve Julian Çağından Libanius'un Seçilmiş Mektupları, S. Bradbury tarafından düzenlenmiş ve çevrilmiştir (TTH 41). Raff aela Cribiore tarafından tercüme edilen, Antakya'daki Libanius Okulu'nda iki yüz mektuptan oluşan bir koleksiyon mevcuttur.
- Ep. reklam İnş. : Epistula ad Constantium, Kudüslü Cyril. Cyrilli Hierosolymorum archiepiscopi opera quae supersunt omnia'daki metin, Wilhelm Karl Reischl ve Joseph Rupp tarafından düzenlenmiştir (cilt 2). Leo P. McCauley ve Anthony A. Stephenson (FC 64) tarafından çevrilen The Works of St. Cyril of Jerusalem'de İngilizce çevirisi mevcuttur.
- Tarih. eccl. : Historia ecclesiastica, Cyrrhus'lu Theodore. His-toire ecclésiastique'deki metin ve Fransızca çeviri, Léon Parmentier ve Günther C. Hansen tarafından düzenlenmiş ve Pierre Canivet tarafından çevrilmiştir (SC 501, 530)
- Tarih. din. : Historia religiosa, Cyrrhus'un Theodoreti. Metin ve Fransızca çeviri, Histoire des moines de Syrie, cilt. 1 (I-XIII), Pierre Canivet ve Alice Leroy-Molinghen (SC 234) tarafından düzenlenmiştir. İngilizce çevirisi A History of the Monks of Suriye'de mevcuttur, The Eodoret of Cyrrhus tarafından yazılmıştır ve Richard Price tarafından çevrilmiştir.
- Hom. Davranmak. : Acta apostolorum'daki Homiliae, John Chrysostom. PG 60:13-384'teki metin. İngilizce çevirisi NPNF1 11.1-330'da mevcuttur.

Hom. Albay: Homiliae in epistulam Colossenses, John Chrysostom. PG 62.599–662'deki metin.

İngilizce çevirisi NPNF1 13.475–518'de mevcuttur.

Hom. 1 Kor. : Mektuplarda Homiliae ve Corinthios, John Chrysostom. PG 61:9–382'deki metin.

İngilizce çevirisi NPNF1 12.1–269'da mevcuttur.

Hom. Mat. : Matthaum'daki Homiliae, John Chrysostom. PG 57:13–472'deki metin. İngilizce

NPNF1 10'da çeviri mevcuttur .

Hom. ROM. : Epistulam ad Romanos'taki Homiliae, John Chrysostom. PG 60:391–682'deki metin.

İngilizce çevirisi NPNF1 11.335–564'te mevcuttur.

yetersiz nat. Dei : Anlaşılmaz Doğa Dei, John Chrysostom. Hom'un metni ve Fransızca çevirisi. 1–5, Sur

l'incompréhensibilité de Dieu, Anne-Marie Mal-ingrey tarafından düzenlenmiş ve Robert Flaceliere

tarafından çevrilmiştir (SC 28 bis.). İngilizce çevirisi Tanrı'nın Anlaşılmaz Doğası Üzerine, Paul Harkins (FC 72) tarafından çevrilmiştir. Hom'un metni ve Fransızca çevirisi. 7–12, Sur l'égalité du Père et du Fils, Anne-

Marie Malingrey (SC 396) tarafından düzenlenmiş ve çevrilmiştir. Tanrı'nın Anlaşılmaz Doğası Üzerine

İngilizce çevirisi, Paul Harkins tarafından çevrilmiştir (FC 72)

İçeri. : Itinerarium Egeriae, Egeria. Egeria'daki metin ve Fransızca çeviri, Journal de voyage: Itinéraire, Pierre

Maraval tarafından düzenlenmiş ve çevrilmiştir (SC 296). Egeria'nın Kutsal Topraklara Seyahatleri'nin

İngilizce çevirisi mevcuttur, John Wilkinson tarafından çevrilmiştir.

İçeri. Burd. : Itinerarium Burdigalense, Bourdeaux Hacı. Itineraria et alia ge-graphica'daki metin, Paul Geyer ve

O. Cuntz tarafından düzenlenmiştir (CCSL 175–76). Egeria'nın Kutsal Topraklara Seyahatleri'nin İngilizce çevirisi mevcuttur, John Wilkinson tarafından çevrilmiştir.

Temmuz: Julianum şehitliğinde, John Chrysostom. PG 50.665–76'daki metin. Johan Leemans, Wendy Mayer,

Pauline Allen ve Boudewijn Dehandschutter'ın İngilizce çevirisi mevcuttur, "Let Us Die Th at We May Live."

Kal. : Kalendas'taki Homilia, John Chrysostom. PG 48.953–62'deki metin. İngilizce çeviri

Macdonald, "Ocak Ayının Kalenderinde" adıyla çevrimiçi olarak mevcuttur

Turlar. : De lapsis, Kartaca Kıbrıslısı. PG 4:463–494'teki metin. De lapsis ve De Ecclesiae catholicae Unitate'deki

metin ve çeviri: Metin ve Çeviri, Maurice Bévenot tarafından düzenlenmiş ve çevrilmiştir; ayrıca The

Lapsed'den bir çeviri; Katolik Kilisesi'nin Birliği,

Maurice Bévenot tarafından tercüme edilmiş ve açıklamalar eklenmiştir (ACW 25)

Myst. : De mysteriis, Milanlı Ambrose. Des sacraments, Des mystères, Explication du sembole içindeki metin,

Bernard Botte tarafından düzenlenmiş ve çevrilmiştir (SC 25). İngilizce çevirisi Theological and Dogmatic Works'te mevcuttur, Roy J. Deferrari tarafından çevrilmiştir, 219–328 (FC 44)

Veya. : Orationes, Libanius. Richard Foerster ve Eberhard Richsteig (cilt 1-9) tarafından düzenlenen metin

Opera'da mevcuttur. Otobiyografi ve Seçilmiş Mektuplarda Metin ve İngilizce Çeviri,

AF Norman (LCL 478–79) tarafından düzenlenmiş ve çevrilmiştir. Seçilmiş Konuşmalardaki metin ve İngilizce çeviri, AF Norman tarafından düzenlenmiş ve çevrilmiştir (LCL 451–52)

PGM: Papyri Graecae Magicae. Karl Preisendanz'daki metin, ed. ve çev., Papyri Graecae Magicae. İngilizce

çevirisi şu adreste mevcuttur: Hans D. Betz, ed., The Greek Magical Papyri in Translation, Include the Demotic Spells, cilt. 1, Metinler; 2. baskı.

Proto. : Protocatechesis, Kudüslü Cyril. Cyrilli Hierosolymorum archiepiscopi opera quae supersunt omnia'daki metin, Wilhelm Karl Reischl ve Joseph Rupp tarafından düzenlenmiştir (cilt 1).

İngilizce çevirisi The Works of St. Cyril of Jerusalem'de mevcuttur, Leo P.

McCauley ve Anthony A.Stephenson (FC 61)

328 seçilmiş kaynakça

Res ges. : Res gestae, Ammianus Marcellinus. Metin ve İngilizce çeviri: Tarih, 20–26,

John C. Rolfe tarafından düzenlenmiş ve çevrilmiştir (LCL 315)

Sacr. : De sacramentis, Milanolu Ambrose. Des sacramento, Des mystères, Explication du sembole

içindeki metin, Bernard Botte tarafından düzenlenmiş ve çevrilmiştir (SC 25). İngilizce çevirisi

Theological and Dogmatic Works'te mevcuttur, Roy J. Deferrari tarafından çevrilmiştir, 219–328 (FC 44)

Stoacı metinler. AA Long ve DN Sedley, Helenistik Filozoflar'daki metinler ve çeviriler

(cilt 1 = L&S). Yunanca ayrıca Hans von Arnim, Stoicorum vete rum fragmenta'da (SVF) da bulunabilir.

Virt. Temmuz: Özgür tutku ve ustalık Sancti Juliani martyris, Tours'lu Gregory. Çevirisi Geç Antik

Galya'da Azizler ve Mucizeleri'nde mevcuttur, tercümesi Raymond Van Dam tarafından yapılmıştır.

Virt. Mart. : Sancti Martini piskoposluk virtutibus kitabı, Tours'lu Gregory. Çevirisi Geç Antik Galya'da

Azizler ve Mucizeleri'nde mevcuttur, Raymond Van Dam tarafından çevrilmiştir.

Vit. Ambr. : Vita Sancti Ambrosii, Milanolu Paulinus. Metin ve çeviri Vita Sancti Ambrosii'de, Mary

Simplicia Kaniecka tarafından düzenlenmiş ve çevrilmiştir, Patristik Çalışmalar 16. Washington, DC: Amerika Katolik Üniversitesi, 1928.

Vit. İnşaat : Vita Constantini, Caesarea'lı Eusebius. Eusebius'ta bulunan metin: Werke, cilt. 1, Über das

Leben des Kaisers Konstantin, Friedhelm Winkelmann tarafından düzenlendi. İngilizce çevirisi

Eusebius, Life of Constantine'de mevcuttur, Averil Cameron ve Stuart G. Hall tarafından çevrilmiştir.

Vit. Mart. : Vita Sancti Martini, Sulpicius Severus. Vie de Saint Martin'deki metin, Fransızcaya çevrilmiş

ve Jacques Fontaine (SC 133–35) tarafından düzenlenmiştir. İngilizce çevirisi Carolinne White'da

mevcuttur, ed. ve çev., Erken Hristiyan Yaşamları

#### İKİNCİL KAYNAKLAR

Algra, Keimpe. "Ruhlar ve Şeytanlar Üzerine Stoacılar: Stoacı Demonolojiyi Yeniden Yapılandırmak."

Antik Felsefe Beden ve Ruh, Dorothea Frede ve Burkhard Reis tarafından düzenlendi, 359–87.

Berlin: de Gruyter, 2009. [Ayrıca Demons and the Devil in Ancient and Medieval Christian'da da yayınlandı (biraz revize edildi), Nienke Vos ve Willemien Otten tarafından düzenlendi, 71–96.

Vigiliae Christianae Ek 108. Leiden: Brill, 2011.]

Althusser, Louis. "İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları." Ben Brewster tarafından çevrilen Lenin ve

Felsefe ve Diğer Denemeler'de, 127–88. 1971. Yeniden Basım, New York: Monthly Review Press, 2001.

Milanlı Ambrose. Des ayinler, Des mystères, Açıklama du sembol. Bernard Botte tarafından

düzenlenmiş ve çevrilmiştir. Kaynaklar chrétiennes 25 bis. 2. baskı. 1961. Yeniden basım, Paris: Cerf, 1980.

———. İlahiler. Düzenleyen ve çeviren: Jacques Fontaine, Jean-Louis Charlet, Simone Deléani, Yves-Marie Duval, Alain Goulon, Marie-Hélène Jullien, Jeanine de Montgolf-ier, Gérard Nauroy, Michel Perrin, Hervé Savon. Patrimoines – Hristiyanlık. Paris: Cerf, 1992.

———. Siyasi Mektuplar ve Konuşmalar. Çeviren: JHWG Liebeschuetz ve Carol Hill.

Tarihçiler için Çeviri Metinler 43. Liverpool: Liverpool University Press, 2005.

———. Sancti Ambrosii Operası. Bölüm 10, Epistulae ve Acta, cilt. 3, Epistularum liber decimus,

Epistulae ekstra koleksiyon, Gesta Concilii Aquileiensis. Michaela Zelzer tarafından düzenlenmiştir.

Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 82.3. Viyana: Hoelder-Pichler-Temp-sky, 1982.

———. Teolojik ve Dogmatik alışmalar. Çeviren: Roy J. Deferrari. Kilisenin Babaları 44. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1963. [De sacramentis ve De mysteriis'in çevirilerini içerir.]

Milanlı Ambrose — ayrıca bkz. Ramsey, Boniface

Ammianus Marcellinus. Tarih. Düzenleyen ve eviren: John C. Rolfe. 3 cilt. Loeb Classical Library 300, 315, 331. 1939–50. Yeniden basım, Cambridge: Harvard University Press, 1963–65.

Anderson, Benedict. Hayali Cemaatler: Milliyetiliğın Kökeni ve Yayılımı zerine Düşünceler. Londra: Verso, 1983.

Ando, Cliff ord. "Gerileme, kş ve Dönüşüm." Geç Antik ağ Dergisi 1.1 (2008): 31–60.

Anthony, Dick ve Thomas Robbins. "Dini Totalizm, rnek Dualizm ve Waco Trajedisi." Robbins ve Palmer, Millennium, Messiahs, and Mayhem, 261–84'te.

———. "Dini Totalizm, şiddet ve rnek Dualizm: Dışsalılığın tesinde Modeli." Terörizm ve Siyasi şiddet 7.3 (1995): 10–50.

Orontes'teki Antakya. Cilt 1, The Excavations of 1932, George W. Elderkin tarafından düzenlenmiştir. Antakya ve evresi Kazı Komitesi Yayınları. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1934.

———. Cilt 2, Kazılar, 1933–1936, Richard Stillwell tarafından düzenlenmiştir. Antakya ve evresi Kazı Komitesi Yayınları. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1938.

———. Cilt 3, Kazılar, 1937–1939, Richard Stillwell tarafından düzenlenmiştir. Antakya ve evresi Kazı Komitesi Yayınları. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1941.

———. Cilt 4.1, Seramik ve İşlami Paralar, Frederick O. Waage tarafından düzenlenmiştir. Antakya ve evresi Kazı Komitesi Yayınları. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1948.

———. Cilt 4.2, Yunan, Roma, Bizans ve Haçlı Paraları, Dorothy B. cret. Antakya ve evresi Kazı Komitesi Yayınları. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1952.

Esad, Talal. Dinin şecereleri: Hristiyanlık ve İşlam'da Disiplin ve Gücün Nedenleri. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.

Athanassiadi, Polimnia. "Antiquit tardive: Construction and deconstruction d'un modele historiographique." Antiquit Tardive 14 (2006): 311–24.

———. "Rüyalar, Kutsal Kitap ve Serbest Kehanet: Iamblichus'un Tanıklılığ." Roma Araştırmaları Dergisi 83 (1993): 115–30.

———. "Filozoflar ve Kahinler: Geç Paganizmde Otorite Değışimleri." Byzantion 62 (1992): 45–62.

Audollent, Auguste, ed. Defi xionum Tabellae. 1904. Yeniden basım, Frankfurt: Minerva, 1967.

Hippo'lu Augustine. Aurelii Augustini Operası. Bölüm 14, Dei'yi De Civitate. Bernard Dombart ve Alphons Kalb tarafından düzenlenmiştir. 2 cilt. Corpus Christianorum Serisi Latina 47–48. Dönüş: Brepols, 1955.

———. İtirafılar. Henry Chadwick'in evirisi. Oxford: Oxford University Press, 1991.

- . İtiraflar. Cilt 1, Giriş ve Metin, James J. O'Donnell. Oxford: Clarendon, 1992.
- . İtiraflar. Gary Wills'in çevirisi. Londra: Penguin, 2006.
- Aune, David E. Erken Hristiyanlık ve Antik Akdeniz Dünyasında Kehanet. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1983.
- Austin, John. Kelimelerle İşler Nasıl Yapılır? William James Dersleri (1955). Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962.
- Avigad, Nahman. Kudüs'ü keşfetmek. Nashville, Tennessee: Thomas Nelson, 1983.
- Avi-Yonah, Michael. Filistin Yahudileri: Bar Kokhba Savaşı'ndan Siyasi Tarih Arap Fethi. Oxford: Basil Blackwell, 1976.
- . Roma ve Bizans Yönetimi Altındaki Yahudiler: Bar Kokhba Savaşından Arap Fetihi Kadar Filistin'in Siyasi Tarihi. New York: Schocken Kitapları; Kudüs: Magnes Press / İbrani Üniversitesi, 1984.
- Bailey, Michael D. "Sihrin Çözülmesi: Erken Avrupa Cadılık Edebiyatında Büyüler, Büyüler ve Batıl İnançlar." *American Historical Review* 111.2 (2006): 383–404.
- Baird, Robert D. Kategori Oluşumu ve Dinler Tarihi. 2. baskı. Din ve Sebep 1. 1971. Yeniden basım, Berlin: de Gruyter, 1991.
- Baldovin, John. Hristiyan İbadetinin Kentsel Karakteri: İstasyon Ayininin Kökenleri, Gelişimi ve Anlamı. *Orientalia Christiana Analecta* 228. Roma: Pontifi cum Institutum Orientalium Studiorum, 1987.
- Barb, AA "Sihirli Sanatların Hayatta Kalması." Dördüncü Yüzyılda Paganizm ve Hristiyanlık Arasındaki Çatışma, Arnaldo Momigliano tarafından düzenlendi, 100–125. Oxford-Warburg Çalışmaları. Oxford: Clarendon, 1963.
- Barkun, Michael. "Milenyum Kuşağı ve Şiddet: Hristiyan Kimlik Hareketi Örneği." Robbins ve Palmer, Millennium, Messiahs ve Mayhem'de, 247–60.
- Barnes, TD "Tacitus'un Tarihlerinden Parçalar." *Klasik Filoloji* 72.3 (1977): 224–31.
- Barney, Rachel. Platon'un Cratylus'unda İsimler ve Doğa. Felsefe Çalışmaları. New York ve Londra: Routledge, 2001.
- Barth, Fredrik, ed. Etnik Gruplar ve Sınırlar: Kültür Farklılığının Sosyal Organizasyonu. Antropolojide Küçük, Kahverengi Dizi. Boston: Little, Brown and Company, 1969.
- Bassett, Sarah. Geç Antik Konstantinopolis'in Kent İmaji. Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları, 2004.
- Bazzana, Giovanni Battista. "Bar Kokhba İsyanı ve Hadrianus'un Dini Politikası." Hadrianus ve Hristiyanlar'da, editör Marco Rizzi, 85–109. MS Birinci Binyılın Kültürü ve Tarihinde Binyıl Çalışmaları 30. Berlin: de Gruyter, 2010.
- Becker, Adam H. ve Annette Yoshiko Reed, der. Hiç Ayrılmayan Yollar: Geç Antik Çağda ve Erken Ortaçağda Yahudiler ve Hristiyanlar. *Texte und Studien zum antiken Judentum* 95. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.
- Belayche, Nicole. Iudaea-Palaestina: Roma Filistinindeki Pagan Kültürleri (İkinci ila Dördüncü Yüzyıl). *Din der römischen Provinzen* 1. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.
- . "Une panégyrie antiochéenne: Le maïouma." Cabouret, Gatiér ve Salıou, Anti-oché de Syrie, 401–15'te.
- Bell, Catherine. Ritüel: Perspektifler ve Boyutlar. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- . Ritüel Teorisi, Ritüel Uygulaması. Oxford: Oxford University Press, 1992.

Ben-Dov, Meir. Tapınak Dağındaki Kazı. Kudüs: Keter, 1982 (İbranice).

Benko, Stephen. "Erken Hristiyanlık Büyülü Uygulamaları." 1982'de Seminer Makaleleri, Kent H. Richards tarafından düzenlendi, 9-14. İncil Edebiyatı Derneği Seminer Makaleleri 21. Chico, CA: Scholars Press, 1982.

Bensly, Robert L., ed. Ezra'nın Dördüncü Kitabı: MSS'den Düzenlenen Latince Versiyon. Metinler ve Çalışmalar: İncil ve Patristik Edebiyata Katkılar 3.2. Cambridge: The University Press, 1895.

Berger, Peter L. "Karizma ve Dini Yenilik: İsraililerin Sosyal Konumu Kehanet." American Sociological Review 28.6 (1963): 940-50.

———, ve Thomas Luckmann. Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bilgi Sosyolojisi Üzerine Bir İnceleme. Garden City, NY: Doubleday, 1966.

Bévenot, Maurice — bkz. Kıbrıslı

Biddle, Martin. İsa'nın Mezarı. Stroud, Gloucestershire: Sutton, 1999.

Kuş-David, Nurit. " 'Animizm' Yeniden İncelendi: Kişilik, Çevre ve İlişkisel Epistemoloji." "Kültür—İkinci Bir Şans mı?" Richard G. Fox tarafından düzenlenmiştir, özel sayı, Güncel Antropoloji 40.S1 (1999): S67-S91.

Böcher, Otto. Christus exorcista: Dämonismus und Taufe im Neuen Ahit. Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Ahit 5.16/96. Stuttgart: Kohlhammer, 1972.

———. Dämonenfurcht und Dämonenabwehr: Ein Beitrag zur Vorgeschichte der christlichen Taufe. Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Ahit 5.10/90. Stuttgart: Kohlhammer, 1970.

———. Das Neue Testament und die dämonischen Mächte. Stuttgarter Bibelstudien 58. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1972.

Bogaert, Pierre, çev. Apocalypse de Baruch: Giriş, Suriye'nin çevirisi ve ticaret akıl hocası. Kaynaklar chrétiennes 144-45. 2 cilt. Paris: Cerf, 1969.

Bohak, Gideon. Eski Yahudi Büyüsü: Bir Tarih. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Bonfil, Robert. Bir Ortaçağ Yahudi Chronicle'ında Tarih ve Folklor: Ahima'az ben Paltiel'in Aile Chronicle'ı. Yahudi Tarihi ve Kültürü Çalışmaları 22. Leiden: Brill, 2009.

Bonner, Campbell. "Libanius Ders Odasında Büyücülük." Amerika'nın işlemleri Can Filoloji Derneği 63 (1932): 34-44.

Botte, Bernard — bkz. Ambrose

Bourdieu, Pierre. Uygulama Mantiği. Stanford, CA: Stanford University Press, 1990.

———. Bir Uygulama Teorisinin Ana Hatları. Sosyal ve Kültürel Antropolojide Cambridge Çalışmaları 16. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

Bourguignon, Erika. Mülk. Kültürlerarası Temalarda Chandler ve Sharp Serisi. San Francisco: Chandler ve Sharp, 1976.

Bowersock, GW "Gibbon'un Tarihsel Hayal Gücü." Gibbon'dan Auden'e: Klasik Gelenek Üzerine Denemeler, 2-19. Oxford: Oxford University Press, 2009. [Daha önce The American Scholar 57.1 (1988): 33-47'de yayınlanmıştır.]

———, John Clive ve Stephen R. Graubard, eds. "Edward Gibbon ve Roma İmparatorluğunun Gerileyişi ve Çöküşü." Özel sayı, Daedalus 105.3 (1976 yazı). [Ayrıca ayrı olarak yayımlanmıştır: Bowersock, GW, John Clive ve Stephen R. Graubard, eds. Edward Gibbon ve Roma İmparatorluğunun Gerileyişi ve Çöküşü. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1977.]

- Bowman, Glenn. "‘Tarihin Kurtuluşunu Haritalamak’: Itinerarium Burdigalense’de Eskatoloji ve Topografya." Levine, Kudüs: Kutsalılığı ve Merkeziliği, 163–87.
- Boyarin, Daniel. Sınır Çizgileri: Yahudi-Hristiyanlığın Bölünmesi. Kehanetler: Geç Antik Dini Yeniden Okumak. Philadelphia: Pensilvanya Üniversitesi Yayınları, 2004.
- Bradbury, Scott — bkz. Libanius
- Brakke, David. Şeytanlar ve Keşişin Yaratılması: Erken Hristiyanlıkta Ruhsal Savaş. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006.
- . "Etiyopyalı Şeytanlar: Erkek Cinselliği, Siyah Derili Öteki ve Manastır Benliği." "Geç Antik Çağda Cinsellik" özel sayısı, Cinsellik Tarihi Dergisi 10.3/4 (2001): 501–35.
- . "Leydi Ortaya Çıkıyor: Erken Manastır Edebiyatında 'Kadın'ın Gerçekleşmesi." Ortaçağ ve Erken Modern Çalışmalar Dergisi 33.3 (2003): 387–402.
- . "Manastır Demonolojisinin Oluşumu: Geri Çekilme ve Direniş Üzerine Üç Çileci Öğretmen." Kilise Tarihi 70.1 (2001): 19–48.
- Brenk, Frederick. "Ayın Işığında: Erken İmparatorluk Döneminde Demonoloji." Aufstieg und Niedergang der römischen Welt 2.16.3 (1986): 2068–2145.
- Brennecke, Hanns Christof. Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II: Untersuchungen zur dritten Phase des arianischen Streites (337–361). Patristische Texte und Studien 26. Berlin: de Gruyter, 1984.
- Brock, Sebastian P. "Tapınağın Yeniden İnşası Konusunda Kudüslü Cyril'e Atfedilen Bir Mektup." Doğu ve Afrika Çalışmaları Okulu Bülteni 40.2 (1977): 267–86.
- . Geç Antik Çağa Süryani Perspektifleri. Toplu Çalışmalar 199. Londra: Variorum Reprints, 1984.
- Brogio, Gian Pietro, Nancy Gauthier ve Neil Christie, der. Geç Antik Çağ ile Erken Orta Çağ Arasında Kasabalar ve Bölgeleri. Roma Dünyasının Dönüşümü 9. Leiden: Brill, 2000.
- , ve Bryan Ward-Perkins, editörler. Geç Antik Çağ ile Erken Orta Çağ Arasında Kent Fikri ve İdeali. Roma Dünyasının Dönüşümü 4. Leiden: Brill 1999.
- Brown, Peter. "Geç Antik Çağda Sanat ve Toplum." Maneviyat Çağı: Bir Sempozyum, editörlüğü Kurt Weitzmann, 17–27'de. New York: Metropolitan Sanat Müzesi, Princeton University Press ile birlikte, 1980.
- . Hippo'lu Augustine: Bir Biyografi. Berkeley: Kaliforniya Üniversitesi Yayınları, 1967.
- . Otorite ve Kutsal: Roma Dünyasının Hristiyanlaşmasının Yönleri. Kam-Köprü: Cambridge University Press, 1995.
- . "Hristiyanlaşma ve Dini Çatışma." Cameron ve Garnsey, The Late Empire, 636–64'te.
- . Azizler Kültü: Latin Hristiyanlığında Yükselişi ve İşlevi. Haskell Lec-Dinler Tarihi üzerine yazılar, ns 2. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
- . Geç Antik Çağ'ın Oluşumu. Carl Newell Jackson Dersleri (1976). Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978.
- . Geç Antik Çağda Güç ve İkna: Hristiyan İmparatorluğuna Doğru. Madison: Wisconsin Üniversitesi Yayınları, 1992.
- . "Geç Antik Çağda Kutsal Adamın Yükselişi ve İşlevi." Journal of Roman Studies 61 (1971): 80–101.
- . "Geç Antik Çağda Örnek Olarak Aziz." Temsilcilikler 2 (1983): 1–25.

- . . Geç Antik Çağ'da Toplum ve Kutsal. 1982. Yeniden Basım, Berkeley: Kaliforniya Üniversitesi Yayınları, 1989.
- . "Büyüclük, Şeytanlar ve Hristiyanlığın Geç Antik Çağ'dan Orta Çağ'a Yükselişi." *Cadılık İtirafı ve Suçlamaları'nda*, Mary Douglas tarafından düzenlenmiştir, 17–45. Sosyal Antropologlar Derneği Monografı 9. New York: Tavistock, 1970. [Peter Brown'da yeniden basılmıştır, *Din ve Toplum St. Augustine Çağında*, 119–46. Londra: Faber & Faber, 1972.]
- . . Geç Antik Çağ Dünyası, MS 150–750. 1971. Yeniden basım, New York: Norton, 1989.
- Buc, Philippe. *Ritüelin Tehlikeleri: Erken Ortaçağ Metinleri ile Sosyal Bilim Kuramı Arasında*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001.
- Buckley, Michael J. *Modern Ateizmin Kökenlerinde*. New Haven, CT: Yale Üniversitesi Basın, 1987.
- Burridge, Kenelm. *Yeni Cennet, Yeni Dünya: Binyıl Faaliyetleri Üzerine Bir Araştırma*. Oxford: Blackwell, 1969.
- Burrows, Virginia. *Geç Antik Hristiyanlık. Bir Halkın Hristiyanlık Tarihi 2*. Minneapolis: Fortress Press, 2005.
- , ed. *Bir Kafirin Yaratılması: Cinsiyet, Otorite ve Priscillianist Tartışma*. *Klasik Mirasın Dönüşümü* 24. Berkeley: University of California Press, 1995.
- Bury, JB I. *Theodosius'un Ölümünden Justinianus'un Ölümüne Kadar Geç Roma İmparatorluğu Tarihi*, 395 - 565. 2. baskı. 2 cilt. 1958. Yeniden basım, Mineola, NY: Dover, 2011.
- Busse, Heribert ve Georg Kretschmar. *Altkirchlicher und frühislamischer Zeit'te Jerusalem Heiligtumstraditionen. Abhandlungen des deutschen Palästinavereins*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1987.
- Cabouret, Bernadette. "Sous les portiques d'Antioche." *Suriye* 76 (1999): 127–50.
- , Pierre-Louis Gatié ve Catherine Saliou, der. *Antioche de Syrie: Tarih, resimler ve izler de la ville antique [colloque de Lyon, ekim 2001]*, *Topoi Orient-Occident Supplément* 5. Lyon: Maison de l'Orient Méditerranéen—Jean Pouilloux, 2004.
- Caciola, Nancy. *Ayrıt Edici Ruhlar: Orta Çağ'da İlahi ve Şeytani Sahiplik. Ortaçağ Geçmişte Din ve İktidarın Bağlantıları*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2003.
- Calderini, Aristide. *L'anfi teatro romano. Istituto di studi romani, Sezione lombarda / Ricerche della Commissione per la Forma Urbis Mediolani* 3. Milano: Ceschina, 1940.
- . *La "Forma urbis mediolani" nell'anno bimillenario di Augusto. Istituto di studi romani, sezione lombarda*. Milano: Istituto di studi romani, 1937.
- , Gino Chierici ve Carlo Cecchelli. *Milano'daki La basilica di S. Lorenzo Maggiore*. Milano: Fondazione Treccani degli Alfieri per la storia di Milano, 1951.
- Cameron, Averil. *Hristiyanlık ve İmparatorluğun Retoriği: Hristiyan Söyleminin Gelişimi*. *Sather Classical Lectures* 55. Berkeley: University of California Press, 1991.
- , ve Peter Garnsey, editörler. *Cambridge Antik Tarih*, cilt. 13, *Geç İmparatorluk*, MS 337–425. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- , ve Stuart G. Hall — bkz. Eusebius
- , Bryan Ward-Perkins ve Michael Whitby, der. *Cambridge Antik Tarih*, cilt. 14, *Geç Antik Çağ: İmparatorluk ve Halefler*, MS 425–600. 2. baskı. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.



- Canivet, Pierre ve Alice Leroy-Molinghen - bkz. Cyrrhus'lu Theodoret  
Carlà, Filippo. "Milano, Ravenna, Roma: Geç Antik İtalya'da Azizler Kültü ve Sivil Politika Üzerine Bazı Düşünceler." *Rivista di storia e letteratura religiosa* 46.2 (2010): 197-272.
- Carson, Anne. "Onu Yerine Koymak: Kadın, Kir ve Arzu." *Cinsellikten Önce: Antik Yunan Dünyasında Erotik Deneyimin İnşası*, David M. Halperin, John J. Winkler ve Froma I. Zeitlin, 158-60. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990.
- Caseau, Béatrice. "Kutsal Manzaralar." *Geç Antik Çağda: Klasik Sonrası Dünyaya Bir Kılavuz*, GW Bowersock, Peter Brown ve Oleg Grabar, 21-59 tarafından düzenlenmiştir. Harvard Üniversitesi Basın Referans Kütüphanesi. Cambridge, MA: Harvard University Press'in Belknap Press'i, 1999.
- Certeau, Michel de. Loudun'daki Sahiplik. Stephen Greenblatt'ın önsözüyle Michael B. Smith tarafından çevrilmiştir. Chicago: Chicago Üniversitesi Yayınları, 2000.  
[İlk olarak La mülkiyet de Loudun adıyla yayımlandı (Paris: Julliard, 1970).]
- Chadwick, Henry — bkz. Augustine
- Chakrabarty, Dipesh. Avrupa'nın Taşralştırılması: Sömürge Sonrası Düşünce ve Tarihsel Farklılık. *Kültür/Güç/Tarihte Princeton Çalışmaları*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000.
- Charlesworth, James H., ed. Eski Ahit Pseudepigrapha. Cilt 1, Kıyamet Edebiyatı ve Ahit. Garden City, NY: Doubleday, 1983.
- Chidester, David. Vahşi Sistemler: Güney Afrika'da Sömürgecilik ve Karşılaştırmalı Din. *Din ve Kültür Çalışmaları*. Charlottesville: Virginia Üniversitesi Yayınları, 1996.
- Chin, Catherine M. "Piskoposun İki Cesedi: Ambrose ve Milano Bazilikaları." *Kilise Tarihi* 79.3 (2010): 531-55.
- Christie, Neil ve ST Loseby, editörler. Geçiş Halindeki Kasabalar: Geç Antik Çağda ve Erken Orta Çağda Kentsel Evrim. Aldershot, Birleşik Krallık ve Brookfield, VT: Scholar Press, 1996.
- Ciraolo, Leda ve Jonathan Seidel, der. Antik Dünyada Büyü ve Kehanet. *Antik Büyü ve Kehanet 2*. Leiden: Brill/Styx, 2002.
- Clark, Gillian. Hristiyanlık ve Roma Toplumu. *Antik Tarihin Anahtar Temaları*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Clark, Stuart. Şeytanlarla Düşünmek: Erken Modern Avrupa'da Büyücülük Fikri. Oxford: Clarendon, 1997.
- Codex The eodosianus—bkz. Rougé, Jean (metin); Mommsen, Theodor ve Paul M. Meyer (metin); Mommsen, Meyer ve Krueger ve ark. (metin ve çeviri); Pharr, Clyde (çeviri)
- Colish, Marcia L. " 'Neden Portiana?': 386'daki Milano Bazilikası Krizi Üzerine Düşünceler." *Erken Hristiyan Araştırmaları Dergisi* 10.3 (2002): 361-72.
- Collins, Adela Yarbro. "Vahiy Kitabı." *Kıyamet Ansiklopedisi'nde*, cilt. 1, Yahudilik ve Hristiyanlıkta Kıyametin Kökenleri, John J. Collins tarafından düzenlenmiştir, 384-414. New York: Süreklilik, 1998.
- Collins, John J. Kıyamet Hayal Gücü: Yahudi Kıyamet Edebiyatına Giriş. 2. baskı. İncil Kaynak Serisi. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998.
- Conybeare, FC ve AJ MacLean, der. ve trans. Ritüel Armenorum. Oxford: Clarendon, 1905.

- Corbo, Virgilio C. *Il Santo Sepolcro di Gerusalemme: Aspetti arkeologici dalle orijinal dönem crociato*. 3 cilt. Studium Biblicum Franciscanum, Collectio Maior 29. Kudüs: Fransiskan Matbaası, 1981-82.
- Coüasnon, Charles. Kudüs'teki Kutsal Kabir Kilisesi. Çeviren: J.-PB Ross ve Claude Ross. İngiliz Akademisi'nin Schweich Dersleri (1972). Oxford: İngiliz Akademisi için Oxford University Press, 1974.
- Courcelle, Pierre Paul. *Recherches sur Les Confessions de Saint Augustin*. 2. baskı. Paris: de Boccard, 1968.
- Cresswell, Tim. *Yerinde / Yersiz: Coğrafya, İdeoloji ve İhlal*. Minneapolis: Minnesota Üniversitesi Yayınları, 1996.
- . *Yer: Kısa Bir Giriş. Coğrafyaya Kısa Tanıtımlar*. Oxford, İngiltere ve Malden, MA: Blackwell, 2004.
- Cribiore, Raff aela—bkz. Libanius
- Cuneo, Michael W. *Amerikan Şeytan Çıkarma: Bolluk Ülkesindeki Şeytanları Kovulmak*. New York: Çift gün, 2001.
- Curran, John. *Pagan Şehri ve Hristiyan Başkenti: Dördüncü Yüzyılda Roma*. Oxford Sınıfı sical Monograflar. Oxford: Clarendon, 2000.
- Kartacalı Kıbrıslı. *De lapsis ve De ecclesiae catholicae Unitate: Metin ve Çeviri*. Maurice Bévenot tarafından düzenlenmiş ve çevrilmiştir. Oxford Erken Hristiyan Metinleri. Oxford: Clarendon Press, 1971.
- . *Geçen; Katolik Kilisesi'nin Birliği*. Çeviren ve açıklamalar Maurice Bévenot tarafından yapılmıştır. Eski Hristiyan Yazarlar 25. 1957. Yeniden basım, Mahwah, NJ: Paulist Press, 1978.
- Kudüslü Cyril. *Catéchèses mystagogiques*. Auguste Piedagnel tarafından düzenlenmiştir. Pierre Paris'in çevirisi. *Kaynaklar chrétiennes* 126. Paris: Cerf, 1966.
- . *Cyriilli Hierosolymorum archiepiscopi operası her zaman süpersunt olarak*. Düzenleyenler Wilhelm Karl Reischl ve Joseph Rupp. 2 cilt. 1848-60. Yeniden basım, Hildesheim: Olms, 1967.
- . *Kudüslü Aziz Cyril'in Eserleri*. Çeviren: Leo P. McCauley ve Anthony A. Stephenson. 2 cilt. *Kilisenin Babaları* 61, 64. Washington, DC: Amerika Katolik Üniversitesi Yayınları, 1969-70.
- Kudüslü Cyril - ayrıca bkz. Edward Yarnold
- . *ve Emesa'lı Nemesius. Kudüslü Cyril ve Emesalı Nemesius*. Düzenleyen William Telfer. *Hristiyan Klasikleri Kütüphanesi* 4. Philadelphia: Westminster Press, 1955.
- Dassmann, Ernst. "Ambrosius und die Martyrer." *Jahrbuch für Antike ve Christentum* 18 (1975): 49-68.
- Dautenberg, Gerhard. *Urchristliche Prophetie: Ihre Erforschung, ihre Voraussetzungen im Judentum ve ihre Struktur im ersten Korintherbrief*. Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Ahit 6.4/104. Stuttgart: Kohlhammer, 1975.
- de Capitani d'Arzago, Alberto. *La chiesa maggiore di Milano: Santa Tecla*. Istituto di studi romani, sezione lombarda / Ricerche della Commissione per la Forma Urbis Mediolani 6. Milano: Cheschina, 1952.
- Deferrari, Roy J.—bkz. Ambrose
- Delatte, Armand. *Metinler dinlerin tarihiyle ilgili metinler*. Cilt 1, *Anecdota Atheniensia ve diğerleri*. Felsefe Fakültesi Kütüphanesi ve Liège Üniversitesi Mektupları 36. Liège: Vaillant-Carmanne; Paris: Şampiyon, 1927.

336 seçilmiş kaynakça

- Talep, Alexander. *Die Spätantike: Römische Geschichte von Diocletianus bis Justinianus*, 284–565 no. Chr. *El Kitabı der Altertumswissenschaft* 3:6. 1989. Yeniden basım, Münih: Beck, 2007.
- de Marchi, Attilio. *Milano'nun antiche epigrafisi*. Pubblicazioni dell'Atene e Roma: Società per la diffusione e l'incoraggiamento degli studii classici (Sezione di Milano). Milano: Paravia, 1917.
- de Puniet, P. "Catéchuménat." *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* 2.2 (1924–53): 2579–2621.
- De Wet, Chris. "Maddi Sermayeyi İddia Etmek: John Chrysostom'un Macca Fasulyesi Şehitleri Üzerine Vaazları." *Erken Hristiyanlık Tarihi Dergisi* 2.1 (2012): 3–21.
- Dickie, Matthew. "Kilisenin Babaları ve Nazar." Maguire, Bizans'ta Büyü, 9–34.
- Digester, Elizabeth. "Daphne'deki Apollon'un Kahini ve Büyük Zulüm." *Klasik Filoloji* 99.1 (2004): 57–77.
- Dix, Gregory. *Ayinin Şekli*. 2. baskı. Londra: Süreklilik, 2005.
- Dodds, ER Yunanlılar ve İrrasyonel. *Sather Classical Lectures* 25. Berkeley: University of California Press, 1951.
- . *Kayıgı Çağında Pagan ve Hristiyan: Marcus Aurelius'tan Konstantin'e Dini Deneyimin Bazı Yönleri*. Wiles Dersleri, Queens Üniversitesi, Belfast (1963). Kam köprüsü: Cambridge University Press, 1965.
- Doignon, Jean. "Perspektifler ambrosiennes: SS. Gervais et Protas, Genies de Milan." *Revü des études augustinienes* 2.3/4 (1956): 313–34.
- Dolger, Franz Joseph. *Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual: Eine Religionsgeschichtliche Studie*. Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums 3.1/2. Paderborn: Schön-Ing, 1909.
- . *Sphragis: Eine altchristliche Taufbezeichnung. . . des Altertums. Geschichte'yi inceleyin ve Kültür des Altertums* 5.3/4. 1911. New York: Johnson Reprint Corporation, 1967.
- Dombart, Bernard ve Alphons Kalb — bkz. Augustine
- Doval, Alexis James. *Kudüslü Cyril, Mystagog: Mystagogic Cat-echeses'in Yazarlığı*. Kuzey Amerika Patristik Topluluğu, Patristik Monografi Serisi 17. Washington, DC: Amerika Katolik Üniversitesi Yayınları, 2001.
- Downey, Glanville. *Antik Antakya*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963.
- . *Suriye'de Antakya Tarihi: Seleukos'tan Arap Fetihlerine*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1961.
- Downey, Glanville — bkz. Libanius
- Drake, Harold A. *Constantine ve Piskoposlar: Hoşgörüsüzlüğün Siyaseti*. Antik toplum ve Tarih. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2002.
- , ed. *Geç Antik Çağda Şiddet: Algılar ve Uygulamalar*. Aldershot, Birleşik Krallık ve Burlington, VT: Ashgate, 2006.
- Drake, Susanna. *Yahudiye İftira Atmak: Erken Hristiyanlık Metinlerinde Cinsellik ve Farklılık*. Kehanetler: Geç Antik Dini Yeniden Okumak. Philadelphia: Pensilvanya Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Drijvers, Jan Willem. *Kudüslü Cyril: Piskopos ve Şehir. Vigiliae Christianae Takviyesi* 72. Leiden: Brill, 2004.
- . "Kudüs Cyril ve Yahudi Tapınağının Yeniden İnşası (MS 363)." *Ultima Aetas: Antik Dünyada Zaman, Zaman ve Geçicilik: Jan den Onuruna Çalışmalar*

Boeft, Caroline Kroon ve Daan den Hengst tarafından düzenlenmiştir, 123–35. Amsterdam: VU University Press, 2000.

—. "Kudüs'ü Tanıtmak: Cyril ve Gerçek Haç." Manevi Otoritenin Portreleri: Erken Hristiyanlıkta, Bizans'ta ve Hristiyan Doğu'da Dini Güç, Jan Willem Drijvers ve John W. Watt tarafından düzenlendi, 79–95. Greko-Romen Dünyasında Dinler 137.

Leiden: Brill, 1999.

—. "Bir Şehrin Dönüşümü: Dördüncü Yüzyılda Kudüs'ün Hristiyanlaştırılması." Richard Alston, Onno M. van Nijf ve Christina G. Williamson, 309–29 tarafından düzenlenen Klasik Çağdan Sonra Yunan Şehrindeki Kültler, İnançlar ve Kimlikler. Groningen–Klasik Çağ Sonrası Yunan Şehri Üzerine Royal Holloway Çalışmaları 3. Leuven: Peeters, 2013.

Dujarier, Michel. Katekümenatın Tarihi: İlk Altı Yüzyıl. Çeviren: Edward J. Haas. New York: Sadlier, 1979.

Bu sırada Simon. Modern Büyüler: Dünyevi Büyünün Kültürel Gücü. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.

Edwards, Mark. "Hristiyanlaşmanın Başlangıçları." The Cambridge Companion to the Age of Constantine'de, editör: Noel Lenski, 137–58. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Egeria. Egeria'nın Kutsal Topraklara Seyahatleri. John Wilkinson'ın çevirisi. Rev. ed. Kudüs: Ariel Yayınevi; Warminster, İngiltere: Aris ve Phillips, 1981.

—. Yolculuk Dergisi: Seyahat. Pierre Maraval tarafından düzenlenmiş ve çevrilmiştir. Kaynaklar tiennes 296. Paris: Cerf, 1982.

Ehrman, Bart, ed. ve trans. Apostolik Babalar. Cilt 2, Barnabas Mektubu; Papias ve Quadratus; Diognetus'a Mektup; Hermas'ın Çobanı. Loeb Klasik Kütüphanesi 25. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003.

Eire, Carlos MN Putlara Karşı Savaş: Erasmus'tan Calvin'e İbadet Reformu. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Elderkin, George W. —bkz. Orontes'teki Antakya

Eliade, Mircea. Mit ve Gerçek. Willard R. Trask'ın çevirisi. Dünya Perspektifleri 31. New York: Harper & Row, 1963.

Eliav, Yaron Z. "Aelia Capitolina'nın Kentsel Düzeni: Tapınak Dağı Perspektifinden Yeni Bir Görünüm." The Bar Kokhba Savaşı Yeniden Değerlendirildi: Roma'ya Karşı İkinci Yahudi İsyanı Üzerine Yeni Perspektifler, Peter Schäfer tarafından düzenlendi, 241–78. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.

Elliott, Dyan. Düşmüş Bedenler: Orta Çağ'da Kirlilik, Cinsellik ve Demonoloji. Phila-Delphia: Pensilvanya Üniversitesi Yayınları, 1999.

Karaağaç, Susanna. "Yazıtlar ve Dönüşümler: Nazianzuslu Gregory'nin Vaftiz Üzerine (Or. 38 40)." Geç Antik Çağ ve Erken Ortaçağ'da Dönüşüm: Görmek ve İnanmak, Kenneth Mills ve Anthony Graft tarafından düzenlendi, 1-35. Karşılaştırmalı Tarih Çalışmaları. Rochester, NY: Rochester Üniversitesi Yayınları, 2003.

—. "Kadınlara İlişkin İki İlk Kaynakta Yansıyan Kudüs Hacına İlişkin Algılar" Hac (MS 3. ve 4. Yüzyıllar)." Studia Patristica 20 (1989): 219–23.

Elsner, Jás. "Itinerarium Burdigalense: Konstantin İmparatorluğu Coğrafyasında Politika ve Kurtuluş." Roma Araştırmaları Dergisi 90 (2000): 181–95.

—, ve Ian Rutherford, editörler. Yunan-Roma ve Erken Hristiyanlık Antik Çağlarında Hac: Tanrıları Görmek. Oxford: Oxford University Press, 2005.

338 seçilmiş kaynakça

- Engberg-Pedersen, Troels. "Filipililerde Stoacılık." *Helenistik Bağlamında Pavlus'ta*, Troels Engberg-Pedersen, 256–90 tarafından düzenlenmiştir. Minneapolis: Fortress Press, 1995.
- Entralgo, Pedro Laín. *Klasik Antik Çağda Sözün Terapisi*. IJ tarafından çevrildi Aksine ve John M. Sharp. New Haven, CT: Yale University Press, 1970.
- Eriksen, Thomas Hylland. *Etnisite ve Milliyetçilik: Antropolojik Perspektifler*. Londra: Plüton Basını, 1993.
- Caesarea'lı Eusebius. *Kilise Tarihi*. Cilt 2, Kitaplar 6–10. JEL Oulton tarafından çevrilmiştir. Loeb Classical Library 265. 1932. Yeniden basım, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000).
- . *Konstantin'in Hayatı*. Çeviren: Averil Cameron ve Stuart G. Hall. Clarendon Antik Tarih Serisi. Oxford: Clarendon, 1999.
- . *Werke*. Cilt 1, *Über das Leben des Kaisers Konstantin*, Friedhelm Winkelmann tarafından düzenlendi. 2. baskı. *Eskiden Griechischen Christlichen Schrift yldızları*. Berlin: de Gruyter, 1991.
- Fakhouri, Hani. "Bir Mısır Köyündeki Zar Tarikatı." *Antropolojik Üç Aylık Bülten* 41.2 (1968): 49–56.
- Faraone, Christopher A. "Erken Yunan Bağlama Büyülerinin Agonistik Bağlamı." *Faraone'de ve Obbink, Magika Hiera*, 3–32.
- . *Antik Yunan Aşk Büyüsü*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- , ve Dirk Obbink. *Magika Hiera: Antik Yunan Büyüsü ve Din*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Ferber, Sarah. *Erken Modern Fransa'da Şeytani Ele Geçirme ve Şeytan Çıkarma*. Londra ve Yeni York: Routledge, 2004.
- Ferguson, Everett, Michael P. McHugh ve Frederick W. Norris, eds. *Erken Hristiyanlık Ansiklopedisi*. Garland Beşeri Bilimler Referans Kütüphanesi 846. New York: Garland Publishing, 1990.
- Ferngren, Gary B. *Erken Hristiyanlıkta Tıp ve Sağlık*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2009.
- . *Tıp ve Din: Tarihsel Bir Giriş*. Baltimore: Johns Hopkins Üniversitesi Yayınları, 2014.
- , ve Darrel W. Amundsen. "Roma İmparatorluğu'nda Tıp ve Hristiyanlık: Uyumluluklar ve Gerilimler." *Wissenschaft en (Medizin und Biologie)*, Wolfgang Haase tarafından düzenlendi, 2957–80. *Aufstieg ve Niedergang der römischen Welt* 2.37.3. Berlin: de Gruyter, 1996.
- Festugière, André J. *Antioche païenne et chrétienne: Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*. Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 194. Paris: de Boccard, 1959.
- . *Les moines d'Orient*. Cilt 1, *Kültür veya aziz: Doğu monarşisine giriş*. Paris: Cerf, 1961.
- . *La révélation d'Hermès Trismégiste*. Cilt 1, *L'astrologie et les sciences okültes*. Paris: Gabalda, 1944.
- Finn, Thomas M. *Ölümden Yeniden Doğuşa: Antik Çağda Ritüel ve Dönüşüm*. Mahwah, NJ: Paulist Press, 1997.
- Flemming, Rebecca. *Tıp ve Romalı Kadının Oluşumu: Cinsiyet, Doğuş ve Yetki Celsus'tan Galen'e*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

- Flint, Valerie. "Geç Antik Çağda Sihir ve Büyücülüğün Şeytanlaştırılması: Hristiyanların Pagan Dinlerini Yeniden Tanımlaması." *Avrupa'da Cadılık ve Büyü*, cilt. 2, Antik Yunan ve Roma, Bengt Ankarloo ve Stuart Clark tarafından düzenlenmiştir, 277-348. Londra: The Athlone Press; Philadelphia: Pensilvanya Üniversitesi Yayınları, 1999.
- . *Erken Ortaçağ Avrupa'sında Büyünün Yükselişi*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991.
- Foerster, Richard ve Eberhard Richsteig — bkz. Libanius
- Fögen, Marie Theres. *Die Enteignung der Wahrsager: Studien zum kaiserlichen Wissensmo- der Spätantike'de nopol*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.
- Fonrobert, Charlotte E. "Yahudi Hristiyanlar, Yahudileştiriciler ve Hristiyan Yahudi Karşıtlığı." *Bur-rus'ta, Geç Antik Hristiyanlık*, 234-55.
- Fontaine, Jacques — bkz. Ambrose
- Fontaine, Jacques — bkz. Sulpicius Severus
- Foss, Clive. *Antik Çağdan Sonra Efes: Geç Antik, Bizans ve Türk Şehri*. 1979. Yeniden Basım, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Frank, Georgia. *Gözlerin Hafızası: Hristiyan Geç Antik Döneminde Yaşayan Azizlere Hacılar*. *Klasik Mirasın Dönüşümü* 30. Berkeley: University of California Press, 2000.
- . "Tat ve Gör': Dördüncü Yüzyılda Efkaristiya ve İnancın Gözleri." *Kilise Tarih* 70.4 (2001): 619-43.
- Frankfurter, David. "Kıpti Hacına Yaklaşımlar." *Geç Antik Mısır'da Hac ve Kutsal Alan'da*, David Frankfurter tarafından düzenlenmiştir, 3-50. *Greko-Romen Dünyasındaki Dinler* 134. Leiden: Brill, 1998.
- . "Büyü ve Batıl İnançların Ötesinde." *Burrus'ta, Geç Antik Hristiyanlık*, 255-84.
- . "Lanetler, Bereketler ve Ritüel Otorite: Karşılaştırmalı Perspektifte Mısır Büyüsü" *canlı*." *Eski Yakın Doğu Dinleri Dergisi* 5.1 (2005): 157-85.
- . "Kıpti Büyülerinde Şeytan Çağrıları." *Actes du huitième Congrès uluslararası d'études coptes*, Paris, 28 juin-3 juillet 2004, Nathalie Bosson ve Anne Boud'hors tarafından düzenlenmiştir, 2:453-66. *Orientalia Lovaniensia Analecta* 163. Leuven: Peeters, 2007.
- . "Antik Çağda ve Ötesinde Ritüel Uzmanlığın Dinamikleri: 'Sihirbazların' Yeni Bir Taksonomisine Doğru." *Mirecki ve Meyer, Antik Dünyada Büyü ve Ritüel*, 159-78.
- . *Kötülüğün Enkarnesi: Tarihte Şeytani Komplo ve Şeytani İstismar Söylentileri*. Prens- eton, NJ: Princeton University Press, 2006.
- . "Roma Akdeniz Dünyasında Usta-Şeytanlar, Yerel Ruhlar ve Şeytan Bilimi: Rita Lucarelli'nin Son Sözü." *Eski Yakın Doğu Dinleri Dergisi* 11.2 (2011): 126-31.
- . "Anlatma Gücü: Ritüelde Büyülü Historiola'nın Teorisi ve Uygulaması" *Büyüler*." *Meyer ve Mirecki'de, Kadim Büyü ve Ritüel Güç*, 457-76.
- , ed. *Geç Antik Mısır'da Hac ve Kutsal Mekan*. *Greko'daki dinler Roma Dünyası* 134. Leiden: Brill, 1998.
- . "Rahipten Sihirbaza: Dini Otoritenin Gelişen Şekilleri." *Frankfurter'da Reli- Roma Mısır'ında Gion*, bölüm 5 (198-237).
- . *Roma Mısır'ında Din: Asimilasyon ve Direniş*. Princeton, New Jersey: Princeton Üniversitesi Yayınları, 1998.

- . "Roma Mısır'ında Ritüel Uzmanlığı ve 'Büyücü' Kategorisi Sorunu." Schäfer ve Kippenburg, *Büyüyü Tasarlamak*, 115–36.
- . "Geç Antik Mısır'da Senkretizm ve Kutsal Adam." *Erken Hristiyanlık Dergisi Çalışmalar* 11.3 (2003): 339–85.
- . "Ruhların Yaşadığı Yer: Geç Antik Çağda Mülkiyet, Hristiyanlaştırma ve Azizlerin Tapınakları." *Harvard Theological Review* 103.1 (2010): 27–46.
- Fraser, Michael A. "Konstantin ve Encaenia." *Studia Patristica* 29 (1997): 25–28.
- Fustel de Coulanges, Numa Denis. *Antik Kent: Yunanistan ve Roma'nın Dinleri, Kanunları ve Kurumları Üzerine Bir Araştırma*. Willard Small'un çevirisi. Boston: Lee ve Shepard, 1874.
- . *La cité antique: Étude sur le culte, le droit, les Institutions de la Grèce et de Rome*. Paris: Durand, 1864.
- Gaddis, Michael. *Mesih'e Sahip Olanların Suçu Yoktur: Hristiyan Roma İmparatorluğu'nda Dini Şiddet*. *Klasik Mirasın Dönüşümü* 39. Berkeley: University of California Press, 2005.
- Gager, John G. *Antik Dünyadan Lanet Tabletleri ve Bağlama Büyüleri*. Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları, 1992.
- . *Anti-Semitizmin Kökenleri: Pagan ve Hristiyan Antik Döneminde Yahudiliğe Yönelik Tutumlar*. Oxford: Oxford University Press, 1983.
- Garstad, Benjamin. "John Malalas'taki Tyche Kurbanları: Bakire Kurban ve Dördüncü Yüzyıl polemik tarihi." *Illinois Klasik Çalışmalar* 30 (2005): 83–135.
- Geertz, Hildred. "Din ve Büyünün Antropolojisi, I." *Disiplinlerarası Tarih Dergisi* 6.1 (1975): 71–89.
- Geva, Hillel. "Kudüs'teki Onuncu Lejyonun Kampı: Arkeolojik Bir Restorasyon." *İsrail Keşif Dergisi* 34.4 (1984): 239–54.
- . "Roma Kudüs'ünü Aramak," *Biblical Archaeology Review* 23.6 (1997), 34–45, 72–73.
- Geyer, Paul ve O. Cuntz, eds. *Itineraria ve diğerleri geographica*, 2 cilt. *Corpus Christianorum Seri Latina* 175–76. Turnhout: Brepols, 1965.
- Gibon, Edward. *Roma İmparatorluğunun Gerileme ve Çöküş Tarihi*. David tarafından düzenlendi Womersley. Cilt 2. Penguin Klasikleri. Londra: Penguin, 1996.
- Gibson, Shimon ve Joan E. Taylor. *Kutsal Kabir Kilisesi'nin Altında, Kudüs: Geleneksel Golgotha'nın Arkeolojisi ve Erken Tarihi*. Filistin Araştırma Fonu Monografisi, Seri Maior 1. Londra: Filistin Araştırma Fonu Komitesi, 1994.
- Memnun oldum, Clarence E. Paul ve Philodemus: Epikürosçu ve Erken Hristiyan Psikolojisinde Uyarlanabilirlik. *Novum Testamentum* Ek 81. Leiden: Brill, 1995.
- Gleason, Maud W. "Şenlikli Hiciv: Julian'ın Misopogon'u ve Antakya'da Yeni Yıl." *Roma Araştırmaları Dergisi* 76 (1986): 106–19.
- Gottlieb, Gunther. "Les évêques et les empereurs dans les affaires ecclésiastiques du 4e siècle." *Helveticum Müzesi* 33 (1976): 38–50.
- Grabar, Oleg. *Süslemenin Aracılığı*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992.
- Grabbe, Lester L. "Sosyal ve Tarihsel Perspektiften 4 Ezra ve 2 Baruch." Henze'de ve Boccaccini, *Dördüncü Ezra ve İkinci Baruch*, 221–36.

Graf, Fritz. "Augustine ve Büyü." Jan N. Bremmer ve Jan R. Veenstra tarafından düzenlenen Geç Antik Çağ'dan Erken Modern Döneme Büyünün Metamorfozu, 87-105. Leuven: Peeters, 2002.

———. Antik Dünyada Büyü. Antik Çağ'ı Ortaya Çıkarmak 10. Cambridge: Harvard University Press, 1997.

———. "Sihirli ve Dini Ritüelde Dua." Faraone ve Obbink'te, Magika Hiera'da, 188-213.

Greene, Thomas M. "Dil, İşaretler ve Büyü." Schäfer ve Kippenburg'da tasavvur etmek Büyü, 255-73.

Gregory of Tours — bkz. Van Dam, Raymond

Grey, Cameron. "Geç Roma Batısında Şeytaniler, Muhalefet ve Yetkisizleştirme: Hagiografik Literatürden Bazı Örnek Olaylar." Erken Hristiyan Araştırmaları Dergisi 13.1 (2005): 39-69.

Haas, Christopher. Geç Antik Çağ'da İskenderiye: Topografya ve Sosyal Çatışma. KÜL. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997.

Hahn, Cynthia. "Görmek ve İnanmak: Erken Orta Çağ'da Kutsallığın İnşası" Azizlerin Tapınakları." Spekulum 72.4 (1997): 1079-1106.

———. "Emanetçiler Kalıntılar İçin Ne Yapar?" Numen 57 (2010): 284-316.

Halkin, François, ed. Euphémie de Chalcédoine: Bizans Efsaneleri. Subsidia Hagiografica 41. Brüksel: Société des Bollandistes, 1965.

Salon, Linda Jones. Roman Berytus: Geç Antik Çağ'da Beyrut. Londra ve New York: Routledge, 2004.

Hanson, RPC Hristiyan Tanrı Doktrininin Arayışı: Arian Tartışması, 318-381. Edinburg: T&T Clark, 1988.

Harkins, Paul W.—bkz. John Chrysostom

Zararsız, William. Augustine ve Katekumenat. Collegeville, MN: Liturjik Basın, 1995.

Harris, Rendel. "Hadrian'ın Yahudilerin Kudüs'ten Sürülmesine İlişkin Kararnamesi." Harvard Theological Review 19.2 (1926): 199-206.

Harvey, Susan Ashbrook. Kokulu Kurtuluş: Antik Hristiyanlık ve Koku Alma Hayal Gücü. Klasik Mirasın Dönüşümü 42 / Klasik Edebiyatta Joan Palevsky Baskısı. Berkeley: Kaliforniya Üniversitesi Yayınları, 2006.

Heather, Peter. Roma İmparatorluğunun Çöküşü: Roma ve Barbarların Yeni Tarihi. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Heintz, Florent. "MacDaniel Koleksiyonunda Bir Yunan Gümüş Filakterisi." Zeitschrift für Papirologie und Epigraphik 112 (1996): 295-300.

———. "Sihirli Tabletler ve Antakya'daki Oyunlar." Kondoleon, Antakya, 163-68.

Henze, Matthias ve Gabriele Boccaccini, der. Dördüncü Ezra ve İkinci Baruh: Düşüşten Sonra Yeniden Yapılanma. Yahudilik Çalışmaları Dergisi Ek 164. Leiden: Brill, 2003.

Poitiers'li Hilary. Liber contra Arianos vel Auxentium Mediolanensem. Metin Migne, Patrologia Latina, cilt. 10.609-18.

Himmelfarb, Martha. Kıyamet: Kısa Bir Tarih. Oxford, Birleşik Krallık ve Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010.

Hobbes, Thomas. Leviathan, 1668 Latin Baskısından Seçilmiş Varyantlarla. Edwin Curley tarafından giriş ve notlarla düzenlenmiştir. Indianapolis, IN: Hackett, 1994.



342 seçilmiş kaynakça

Holman, Alexander. "Manav Babylos'a karşı Antakya'dan bir Lanet Tableti."

Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 177 (2011): 157–65.

———. "Antakya'daki Sirkten Bir Lanet Tableti." Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 145 (2003): 67–82.

Holum, Kenneth G. "Hadrian ve St. Helena: İmparatorluk Seyahati ve Hristiyan Kutsal Toprak Hac Yolculuğunun Kökenleri." Hacın Bereketleri içinde, ed. Robert G. Ousterhout, 66–81.

Illinois Bizans Araştırmaları 1. Urbana: University of Illinois Press, 1990.

Holvast, Rene. Amerika Birleşik Devletleri ve Arjantin'de Manevi Haritalama, 1989–2005: Bir Coğrafya Korkunun Phy'si. Amerikalılarda Din 8. Leiden: Brill, 2009.

Horden, Peregrine. "Eski Bizans Dünyasında Mülkiyet ve Deliliğe Tepkiler."

Tıbbın Sosyal Tarihi 6.2 (1993): 177–94.

Horton, Robin. "Neo-Tylorculuk: Sağlam Mantık mı, Kötü Önyargı mı?" Afrika ve Batı'da Th-meli'nin

Kalıpları: Büyü, Din ve Bilim Üzerine Denemeler, 53–62. Kam köprüsü: Cambridge University Press, 1993.

Hunt, ED "Konstantin ve Kudüs." Kilise Tarihi Dergisi 48.3 (1997):

410–12.

———. "II. Constantius'un 'Saray Piskoposları' Var mıydı?" Studia Patristica 19 (1989): 86–90.

———. Geç Roma İmparatorluğu'nda Kutsal Topraklar Hac Yolculuğu, MS 312–460. Oxford: Clarendon, 1982.

İllert, Martin. "Johannes Chrysostomus und das antiochenisch-syrische Mönchtum: Stud-ien zu

Theologie, Rhetorik und Kirchenpolitik im antiochenischen Schrift tum des Johannes Chrysostomus." Doktora inceleme, Kiel, 1998; Zürih: Pano, 2000.

Ingold, Tim. "Canlandırılma Yeniden Düşünmek, Olması Gerekenleri Yeniden Canlandırmak." Etnos 71.1 (2006): 9–20.

Irshai, Oded. "Dördüncü Yüzyılda Hristiyanların Kudüs'e Sahip Çıkması:

Bordeaux Seyyahı." Jewish Quarterly Review 99.4 (2009): 465–86.

———. "Kudüslü Cyril: Haçın ve Yahudilerin Ortaya Çıkışı." Contra Iudaeos: Hristiyanlar ve Yahudiler arasındaki Antik ve Ortaçağ Polemikleri, Ora Limor ve Guy G. Stroumsa, 85–104 tarafından düzenlenmiştir. Ortaçağ ve Erken Modern Yahudilikte Metinler ve Çalışmalar 10.

Tübingen: Mohr Siebeck, 1996.

———. "Eschaton'un Tarihlendirilmesi: Geç Antik Çağda Yahudi ve Hristiyan Kıyamet Hesaplamaları." Kıyamet Zamanında, editör: Albert I. Baumgarten, 113–53. Dinler Tarihi Çalışmaları 86. Leiden: Brill, 2000.

———. "Kudüs Piskoposluğu ve Dördüncü Yüzyılda Yahudiler: Tarih ve Eskatoloji." Levine, Kudüs'te: Kutsalılığı ve Merkeziliği, 204–20.

İsrailowich, Ido. Aelius Aristides'in Kutsal Hikayelerinde Toplum, Tıp ve Din. Leiden: Brill, 2012.

Itinerarium Burdigalense—bkz. Geyer, Paul ve O. Cuntz (metin); Wilkinson, John (çeviri)

Jackson, Pamela. "Kudüslü Cyril'in Kutsal Kutsal Yazılara İlişkin Metinleri Ele Alması

Ruh." Gelenek 46 (1991): 1–31.

———. "Kudüslü Cyril'in İlmihalde Kutsal Yazıları Kullanımı." Teolojik Çalışmalar 52.3 (1991): 431–50.

Jacobs, Andrew S. Yahudilerin Kalıntıları: Geç Antik Çağda Kutsal Topraklar ve Hristiyan İmparatorluğu kullanışlılık. Stanford, CA: Stanford University Press, 2004.

James, Liz ve Ruth Webb. " 'Nihai Şeyleri Anlamak ve Gizli Yerlere Girmek':

Bizans'ta Ekphrasis ve Sanat. Sanat Tarihi 14.1 (1991): 1–17.

- Janowitz, Naomi. Roma Dünyasında Büyü: Paganlar, Yahudiler ve Hristiyanlar. Din de İlk Hristiyan Yüzyılları. Londra ve New York: Routledge, 2001.
- Jensen, Robin M. Erken Hristiyanlıkta Vaftiz İmgeleri: Ritüel, Görsel ve Teolojik Boyutlar. Grand Rapids, MI: Baker Akademik, 2012.
- John Chrysostom. Özur dileyen. Çeviren: Margaret A. Schatkin ve Paul W. Harkins. Kilisenin Babaları 73. Washington, DC: Amerika Katolik Üniversitesi Yayınları, 1985.
- . Vaftiz Talimatları. Paul W. Harkins'in çevirisi. Eski Hristiyan Yazarlar 31. New York: Newman Press, 1963.
- . Azizler Kültü: Vaazlar ve Mektuplar'ı seçin. Çeviren: Wendy Mayer ve Bronwen Neil. Popüler Patristikler. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2006.
- . Sur Babylas'ta konuşmalar. Düzenleyen: Margaret A. Schatkin, Bernard Grillet ve Jean-Noel Guinot. Kaynaklar chrétiennes 362. Paris: Cerf, 1990.
- . Hristiyanların Yahudileştirilmesine karşı söylemler. Paul W. Harkins'in çevirisi. Kilisenin Babaları 68. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1979. [Adversus Judaeos'un Metni PG 48.843–942'de mevcuttur.]
- . Havarilerin İşleri ve Romalıları Mektup Üzerine Vaazlar. Serinin orijinal düzenlemesi Philip Schaff tarafından yapılmıştır. Hristiyan Kilisesi'nin İznik ve İznik Sonrası Babaları Kütüphanesi'ni seçin, 1. seri. 11. 1886. [Yeniden basım, Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1994.]
- . Pavlus'un Korintlilere Mektupları Üzerine Vaazlar. Serinin orijinal düzenlemesi Philip Schaff tarafından yapılmıştır. Hristiyan Kilisesi'nin İznik ve İznik Sonrası Babaları Kütüphanesi'ni seçin, 1. seri. 12. 1886. [Yeniden basım, Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1994.]
- . Galatyalılar, Efesliler, Filipililer, Koloseliler, Selanikliler, Timoteos, Titus ve Philemon hakkındaki vaazlar. Serinin orijinal düzenlemesi Philip Schaff tarafından yapılmıştır. Hristiyan Kilisesi'nin İznik ve İznik Sonrası Babaları Kütüphanesi'ni seçin, 1. seri. 13. 1886. [Yeniden basım, Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1994.]
- . Aziz Matta İncili üzerine vaazlar. Serinin orijinal düzenlemesi Philip Schaff tarafından yapılmıştır. Hristiyan Kilisesi'nin İznik ve İznik Sonrası Babaları Kütüphanesi'ni seçin, 1. seri. 10. 1886. [Yeniden basım, Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1994.]
- . Huit catecheses vaftiz erkekleri inédites. Antoine Wenger tarafından çevrilmiş ve düzenlenmiştir. 3. baskı. Kaynaklar chrétiennes 50. Paris: Cerf, 1985.
- . "Kalendas'ta—Ocak Ayının Kalendlerinde." Seumas Macdonald'in çevirisi. Çevrimiçi, 2010. [http://www.tertullian.org/fathers/chrysostom\\_in\\_kalendas.htm](http://www.tertullian.org/fathers/chrysostom_in_kalendas.htm).
- . Tanrı'nın Anlaşılmaz Doğası Üzerine. Paul W. Harkins'in çevirisi. babaları Kilise 72. Washington, DC: Amerika Katolik Üniversitesi Yayınları, 1984.
- . Sur l'égalité du Père et du Fils: Homelies 7–12. Düzenleyen ve çeviren: Anne-Marie Malingrey. Kaynaklar chrétiennes 396. Paris: Cerf, 1994.
- . Sur l'incompréhensibilité de Dieu: Homelies 1–5. Anne-Marie Malingrey tarafından düzenlenmiştir. Robert Flacelière'in çevirisi. 2. baskı. Kaynaklar chrétiennes 28 bis. Paris: Cerf, 1970.
- John Chrysostom—ayrıca bkz. Mayer, Wendy ve Pauline Allen.
- John Chrysostom—ayrıca bkz. Papadopoulos-Kerameus, Athanasios
- John Malalas. John Malalas'ın Chronicle': Bir Çeviri. Çeviren: Elizabeth Jeff Reys, Michael Jeff Reys ve Roger Scott, Brian Croke, Jenny Ferber, S. Franklin, Alan James, Douglas H. Kelly, Ann Moff Att ve Ann Nixon. Byzantina Australiensia 4. Melbourne: Avustralya Bizans Araştırmaları Derneği; [Sidney]: Modern Yunanca Bölümü, Sidney Üniversitesi, 1986.

344 seçilmiş kaynakça

- Johnson, Mark J. "Valentinianus Hanedanlığının Mezar Yerleri Üzerine." *Tarih* 40.4 (1991): 501-6.
- Johnston, Sarah Iles. *Antik Yunan Kehaneti*. Malden, MA ve Oxford: Wiley-Blackwell, 2008.
- . *Hekate Soteira: Keldani Kahinleri ve İlgili Literatürde Hekate'nin Rollerine Bir Araştırma* tabii. Amerikan Klasik Çalışmaları 21. Atlanta, GA: Scholars Press, 1990.
- . *Huzursuz Ölüler: Antik Yunan'da Yaşayanlar ve Ölüler Arasındaki Karşılaşmalar*. Berke...  
Ley: Kaliforniya Üniversitesi Yayınları, 1999.
- . "Rüyaları Göndermek, Rüyaları Sınırlamak: Teoride ve Pratikte Oneiopompeia." *Sub Imagine Somni: Greko-Romen Kültüründe Gece Olayları*, Emma Sciolli ve Christine Walde tarafından düzenlendi, 63-80. *Testi e Studi di Cultura Classica* 46. Piza: ETS, 2010.
- , ve Peter T. Struck, eds. *Mantikê: Antik Kehanet Çalışmaları*. Greko-Romen Dünyasında Dinler 155. Leiden: Brill, 2005.
- Jones, AHM İskender'den Jüstinyen'e Yunan Şehri. Oxford: Clarendon, 1940.
- . *Geç Roma İmparatorluğu (284-602): Sosyal, Ekonomik ve İdari Bir Araştırma*. 2 cilt. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1964.
- Jordan, David R. "Özel Derlemlere Dahil Edilmeyen Yunanca Tanımlar Üzerine Bir Araştırma." *Yunan, Roma ve Bizans Araştırmaları* 26.2 (1985): 151-97.
- , Hugo Montgomery ve Einar Th omassen, eds. *Antik Büyünün Dünyası: Atina'daki Norveç Enstitüsü'ndeki Birinci Uluslararası Samson Eitrem Seminerinden Makaleler*, 4-8 Mayıs 1997. Atina'daki Norveç Enstitüsü'nden makaleler 4. Bergen: Atina'daki Norveç Enstitüsü, 1999.
- Kalleres, Dayna S. "Dünyanın Merkezinde Gerçek Görüşü Geliştirmek: Kudüslü Cyril ve Lenten Katekümnenliği." *Kilise Tarihi* 74.3 (2005): 431-59.
- . "İblis." *Geç Antik Bilgi'de*, Catherine Chin ve Moulie Vidas tarafından düzenlendi. Berkeley: California Üniversitesi Yayınları, yakında çıkacak 2015.
- . "Şeytanlar ve İlahi Aydınlanma: Nazianzuslu Gregory'nin Sekiz Duanın Değerlendirilmesi." *Vigiliae Christianae* 61.2 (2007): 157-88.
- . "Tılsımlı Sarhoş Cadılar ve Erotik Büyülü Fahişeler: Geç Antik Hristiyan Vaazlarında Sihrin Yeniden Kadınlaştırılması." *Stratton ve Kalleres, Hekate'nin Kızları*, 219-51.
- . "'Ah, Tanrım, Bu Adama Bir Daimon Ver ki Artık Günah işlemesin': Kutsal Adam ve Hagiografideki Daimonları. *Arşiv für Religionsgeschichte* 14.1 (2013): 205-38.
- Kaniecka, Mary Simplicia - bkz. Milanlı Paulinus
- Kee, Howard Clark. *Yeni Ahit Zamanlarında Tıp, Mucize ve Büyü*. Yeni Ahit Araştırmaları Derneği Monografi Serisi 55. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Kelly, Henry Ansgar. *Şeytan, Demonoloji ve Büyücülük: Hristiyan İnançlarının Kötü Ruhlara Gelişimi*. Rev. ed. Garden City, NY: Doubleday, 1974.
- . *Vaftizde Şeytan: Ritüel, Teoloji ve Drama*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1985.
- Kinney, Dale. "S. Lorenzo'nun Milano'da Çıktığına İlişkin Kanıt." *Mimarlık Tarihçileri Derneği Dergisi* 31.2 (1972): 92-107.
- Kleinbauer, W. Eugene. "Milano'daki San Lorenzo'nun Tarihlenmesine Doğru: Milano Roma ve Erken Hristiyan Mimarisinin Duvarcılık ve İnşaat Yöntemleri." *Arte Lombarda* 13.2 (1968): 1-22.

- Klingshirn, Arles'lı William E. Caesarius: Geç Antik Galya'da Bir Hristiyan Topluluğunun Oluşumu. Ortaçağ Yaşamında Cambridge Çalışmaları ve Th, 4. ser. 22. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Kloner, Amos ve Boaz Zissu. İkinci Tapınak Döneminde Kudüs Nekropolü. Antik Kültür ve Dinde Disiplinlerarası Çalışmalar 8. Leuven: Peeters, 2007.
- Klutz, Todd. Luka'daki Şeytan Çıkarma Hikayeleri – Elçilerin İşleri: Sosyostilistik Bir Okuma. Yeni Ahit Çalışmaları Derneği Monografi Serisi 129. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Knox, Wilfred Lawrence. "Yahudi Ayini Şeytan Çıkarma Ayini." Harvard Teolojik İncelemesi 31.3 (1938): 191–203.
- Koester, Helmut, ed. Ephesos: Asya Metropolü: Arkeolojisine, Dinine ve Kültürüne Disiplinlerarası Bir Yaklaşım. Harvard Theological Studies 41 (1995). [Yeniden basım, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.]
- Kondoleon, Christine, ed. Antakya: Kayıp Antik Kent. Princeton, NJ: Princeton Üniversitesi Yayınları; Worcester, MA: Worcester Sanat Müzesi, 2000.
- Kotansky, Roy. "Yunan Şeytan Çıkarma Tılsımları." Meyer ve Mirecki'de Kadim Büyü ve Ritüel Güç, 243–77.
- . Yunan Büyülü Muskaları: Yazılı Altın, Gümüş, Bakır ve Bronz Lameller, 1: Kaynağı Bilinen Yayınlanmış Metinler. Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaft en, Sonderreihe Papyrologica Coloniensia 22, pt. 1. Opladen: Westdeutscher, 1994.
- Krautheimer, Richard. Erken Hristiyan ve Bizans Mimarisi. Rev., Richard Krautheimer ve Slobodan Ćurčić. 4. baskı. Pelikan Sanat Tarihi. New York: Penguin, 1986.
- . Üç Hristiyan Başkenti: Topografya ve Politika. Una'nın Dersleri 4. Berkeley: University of California Press, 1983.
- Kuhn, Thomas S. Bilimsel Devrimlerin Yapısı. 2. baskı. Birliğin Temelleri Bilim 2.2. Chicago: Chicago Üniversitesi, 1970.
- Landes, Richard A., ed. Milenyumculuk ve Milenyum Hareketleri Ansiklopedisi. Routledge Din ve Toplum Ansiklopedileri. Londra ve New York: Routledge, 2000.
- Landy, Joshua ve Michael Saler, der. Dünyanın Yeniden Büyüsü: Bir Dünyada Seküler Büyü Rasyonel Çağ. Stanford, CA: Stanford University Press, 2009.
- Lapin, Hayim. Romalılar Olarak Hahamlar: Filistin'deki Haham Hareketi, MS 100-400. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Latour, Bruno. Hiçbir Zaman Modern Olmadık. Catherine Porter'ın çevirisi. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.
- Lavan, Luke, ed. Geç Antik Şehircilikte Son Araştırmalar. Roma Arkeolojisi Dergisi Ek 42. Portsmouth, RI: Journal of Roman Archaeology, 2001.
- Leeb, Rudolf. Konstantin ve Christus: Kirchenpolitik'in Spiegel'i olarak Konstantin dem Grossen'in imparatorluğun temsili ve Hristiyan Kaiser'in Selbstverständnisses'i. Arbeiten zur Kirchengeschichte 58. Berlin: de Gruyter, 1992.
- Leemans, Johan, Wendy Mayer, Pauline Allen ve Boudewijn Dehandschutter, çev. "Bırakın Ölelim, Yaşayalım": Küçük Asya, Filistin ve Suriye'deki Hristiyan Şehitleri Üzerine Yunan Vaazları, c. 350–c. MS 450, ed. Londra ve New York: Routledge, 2003.
- Leeper, Elizabeth A. "İskenderiye'den Roma'ya: Vaftiz Öncesi Bir Ayin Olarak Şeytan Çıkarmanın Birleştirilmesiyle Valentinianus Bağlantısı." Vigiliae Christianae 44.1 (1990): 6–24.

346 seçilmiş kaynakça

- . "Erken Hristiyanlıkta Şeytan Çıkarmanın Rolü." *Studia Patristica* 26 (1993): 59–62.
- Lenox-Conyngham, Andrew. "Milano'daki MS 385/6 Bazilika Çatışmasının Topografyası." *Historia* 31.3 (1982): 353–63.
- Leone, Anna. *Pagan Şehrinin Sonu: Geç Antik Çağ'da Din, Ekonomi ve Şehircilik*. Kuzey Afrika. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Leppäkari, Maria. *Kudüs'ün Kıyamet Temsilleri*. Leiden: Brill, 2006.
- Levac, Brian. *İçimizdeki Şeytan: Hristiyan Batı'da Mülkiyet ve Şeytan Çıkarma*. New Haven: Yale University Press, 2013.
- Levenson, David. "İmparator Julian'ın Kudüs Tapınağını Yeniden İnşa Etme Girişiminin Antik ve Orta Çağ Kaynakları." *Yahudilik Çalışmaları Dergisi* 34.4 (2004): 409–60.
- Levine, Lee I. *Antik Sinagog: İlk Bin Yıl*. New Haven, CT: Yale University Press, 2000.
- , ed. *Kudüs: Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'ın Kutsallığı ve Merkeziliği*. New York: Süreklilik, 1999.
- Lewis, IM *Vecd Din: Şamanizm ve Ruh Sahipliği Üzerine Bir Araştırma*. 3. baskı. Londra ve New York: Routledge, 2003.
- Lewis, Suzanne. "Milano'daki Apostolorum Bazilikası'ndaki İşlev ve Sembolik Form." *Jour-Mimarlık Tarihçileri Derneği'nin finali* 28.2 (1969): 83–98.
- . "Tek Nefli Haç Bazilikası Apostolorum'un Latin İkonografisi" *Milano*. *Sanat Bülteni* 51.3 (1969): 205–19.
- . "San Lorenzo'ya Yeniden Bakış: Milano'daki The Eodosian Saray Kilisesi." *Mimarlık Tarihçileri Derneği Dergisi* 32.3 (1973): 197–222.
- Leyerle, Blake. "Erken Hristiyan Hac Anlatısında Haritacılık Olarak Manzara." *Günlük Amerikan Din Akademisi* 64 (1996): 19–43.
- . *Tiyatro Gösterileri ve Çileci Yaşamlar: John Chrysostom'un Manevi Evliliğe Saldırısı*. Berkeley: Kaliforniya Üniversitesi Yayınları, 2001.
- Lübnanlı. *Libanius'un Gözlemlediği Şekilde Helen Kültürünün Merkezi Olarak Antakya*. AF tarafından çevrildi Norman. *Tarihçiler için Çeviri Metinler* 34. Liverpool: Liverpool University Press, 2000.
- . *Otobiyografi ve Seçilmiş Mektuplar*. AF Norman tarafından düzenlenmiş ve çevrilmiştir. 2 cilt. Loeb Klasik Kütüphanesi 478–79. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992.
- . *Libya Operası*. Düzenleyenler Richard Foerster ve Eberhard Richsteig. 1903–27 (Leipzig: Teubner). 12 cilt. 13. [Yeniden basım, Hildesheim: Olms, 1963.]
- . "Libanius'un Antakya'ya Övgü Konuşması (Sohbet XI)." Çeviren: Glanville Downey. *Amerikan Felsefe Derneği Bildirileri* 103.5 (1959), 652–86.
- . *Antakya'daki Libanius Okulu*. Raff aela Cribiore tarafından çevrilmiştir. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007.
- . *Constantius ve Julian Çağından Libanius'un Seçilmiş Mektupları*. Scott Bradbury tarafından düzenlenmiş ve yorumlarla birlikte tercüme edilmiştir. *Tarihçiler için Çeviri Metinler* 41. Liverpool: Liverpool University Press, 2004.
- . *Seçilmiş Konuşmalar*. AF Norman tarafından düzenlenmiş ve çevrilmiştir. 2 cilt. Loeb Klasik Kütüphanesi 451–52. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1969–77.
- Liebeschuetz, JHWG Ambrose ve John Chrysostom: *Çöl ve İmparatorluk Arasındaki Din Adamları*. New York: Oxford University Press, 2011.
- . *Antakya: Geç Roma İmparatorluğu'nda Şehir ve İmparatorluk Yönetimi*. 1972. Yeniden basım, Oxford: Clarendon, 2003.

- . "Geç Antik Çağ'ın Doğuşu." *Antiquité Tardive* 12 (2004): 253–61.
- . *Roma Kentinin Gerileyişi ve Çöküşü*. New York: Oxford University Press, 2001.
- . "Antik Kentin Sonu." *Geç Antik Çağ'da Şehir'de*, John Rich, 1-49 tarafından düzenlenmiştir. Londra ve New York: Routledge, 1992.
- . "Dönüşüm ve Çöküş: İki Gerçekten Uyumsuz mu?" *Die Stadt in der Spätantike'de - Niedergang mı yoksa Wandel mi?* Jens-Uwe Krause ve Christian Witschel tarafından düzenlenmiştir, 463–83. Stuttgart: Franz Steiner Press, 2006.
- . "Geç Roma Tarihinde 'Gerileme' Kavramının Kullanımları ve Suiistimleri; veya Gibbon Siyasi Açından Yanlış mıydı?" *Lavan'da Geç Antik Şehircilik Üzerine Son Araştırmalar*, 233–38.
- , Carol Hill ile — bkz. Ambrose
- Lieu, Judith M., çev., Samuel NC Lieu'nun girişi ve notlarıyla. "Suriyeli Ephrem: Julian'a karşı ilahiler." *İmparator Julian: Panegyric and Polemic*, Samuel NC Lieu tarafından düzenlendi, 87ff. 2. baskı. Tarihçiler için Çeviri Metinler 2. Liverpool: Liverpool University Press, 1989.
- Limberis, Vasiliki. "Kötülüğün Etkilediği Gözler: Kayserya'nın Vaazı, 'Kıskaçlık Üzerine.'" *Harvard Theological Review* 84.2 (1991): 163–84.
- Lloyd, GER Büyü, Akıl ve Deneyim: Bilimin Kökeni ve Gelişimi Üzerine Çalışmalar dolayısıyla. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- Long, AA ve DN Sedley, eds. ve trans. *Helenistik Filozoflar*. 2 cilt. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Lucarelli, Rita. "Mısır'da Geç Firavun ve Greko-Romen Dönemlerinde Demonoloji." *Antik Yakın Doğu Dinleri Dergisi* 11 (2011): 109–25.
- . "Şeytanlar (Hayırsever ve Kötü niyetli)." *UCLA Mısır Bilimi Ansiklopedisi'nde*, Jacco Dieleman ve Willeke Wendrich tarafından çevrimiçi olarak düzenlendi. Los Angeles: Kaliforniya Üniversitesi, Los Angeles, 2010. [ <http://digital2.library.ucla.edu/viewItem> adresinde mevcuttur. [.do?ark=21198/zz0025fk s3](http://dx.doi.org/10.2307/21198) ve ayrıca [www.escholarship.org/uc/item/1r72q9vv](http://www.escholarship.org/uc/item/1r72q9vv) adresinde (en son Şubat 2015'te erişildi).]
- . "Antik Çağ'da Demonolojiye Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım Doğru: Eski Mısır ve Mezopotamya." *Archiv für Religionsgeschichte* 14 (1913): 11–25.
- Lunn-Rockliff ve Sophie. "Şeytani Motivasyonlar: Eusebius'tan Evagrius'a Kilise Tarihlerinde Şeytan." Geoff ey Greatrex ve Hugh Elton tarafından düzenlenen, Lucas McMahon ile birlikte *Geç Antik Çağ'da Değişen Türler*, 119–31. Farnham, Surrey, Birleşik Krallık: Ashgate, 2015.
- . "Şeytan'ın İlk Günahının Şeytani Sorunu: Kendi Kendine Hareket Eden Gurur mu, Yoksa Kıskaçlık Tetiklemelerine Bir Tepki mi?" *Studia Patristica* 63 (2013): 121ff
- Macdonald, Seumas — bkz. John Chrysostom
- MacMullen, Ramsay. *Yolsuzluk ve Roma'nın Çöküşü*. New Haven, CT: Yale Üniversitesi Basın, 1988.
- Magoulas, HJ "MS Altıncı ve Yedinci Yüzyıllarda Sihir Tarihi İçin Veri Kaynağı Olarak Bizans Azizlerinin Yaşamları: Büyücülük, Kutsal Eşyalar ve İkonlar." *Byzantion* 37 (1967): 228–69.
- Maguire, Henry, ed. *Bizans Büyüsü*. Washington, DC: Dumbarton Oaks Araştırma Kütüphanesi ve Koleksiyonu, 1995.
- Maier, HO "Sapkınlık, Evler ve Çeşitliliğin Disiplinlendirilmesi." *Burrus'ta, Geç Antik Hristiyanlık*, 213–33.

348 seçilmiş kaynakça

- . "Ambrose'un Milano'sunda Arianizmin Sosyal Bağlamı Olarak Özel Alan." *Dergisi Teolojik Çalışmalar* 45.1 (1994): 72–93.
- Malingrey, Anne-Marie - bkz. John Chrysostom
- Malingrey, Anne-Marie ve Robert Flacelière - bkz. John Chrysostom
- Maraval, Pierre. "Yakın Doğu'daki Hristiyan Hac Yolculuğunun İlk Aşaması (7. Yüzyıldan Önce)." *Dumbarton Oaks Kağıtları* 56 (2002): 63–74.
- . Doğu'nun Azizleri ve Pelerinages'i: Arap Fethinin Tarihi ve Coğrafyası. Paris: Cerf, 1985.
- Maraval, Pierre — ayrıca bkz. Egeria
- Margalioth, Mordecai, ed. *Sepher Ha-Razim: Talmudik Döneme Ait Yeni Bulunan Bir Sihir Kitabı*. Kudüs: Yediot Achronot, 1966. [İbranice.]
- Markus, RA "Augustine on Magic: İhmal Edilmiş Bir Göstergibilim Kuramı." *Revue des études augustiniennes* 40.2 (1994): 375–88.
- . Antik Hristiyanlığın Sonu. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Martin, Dale B. *Korint Gövdesi*. New Haven, CT: Yale University Press, 1995.
- . Batıl İnançları İcat Etmek: Hipokratlardan Hristiyanlara. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.
- Marx-Wolf, Heidi. "En Yüce Tanrının Baş Rahipleri: Ritüel Uzmanları Olarak Üçüncü Yüzyıl Platoncuları." *Erken Hristiyan Araştırmaları Dergisi* 18.4 (2010): 481–513.
- . "Üçüncü Yüzyıl Daimonolojileri ve Via Universalis: Origen, Porphyry ve Daimones ve Diğer Melekler üzerine İamblichus. *Studia Patristica* 45 (2010): 207–16.
- Matthews, John. *Batı Aristokrasileri ve İmparatorluk Mahkemesi*, MS 364–425. Oxford: Clarendon, 1975.
- Maxwell, Jaclyn. *Geç Antik Çağda Hristiyanlaşma ve İletişim: John Chrysostom ve Antakya'daki Cemaati*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Mayer, Wendy. "Antakya ve Geç Antik Çağda Dini Hizipçilik, Yer ve Güç Arasındaki Kesişme." *Geç Antik Çağda Dinin Gücü: Geç Antik Çağ Konferansında Yedinci Bienalin Değişen Sınırlarından Seçilmiş Makaleler*, Andrew Cain ve Noel Lenski tarafından düzenlendi, 357-68. Farnham, Surrey, Birleşik Krallık ve Burlington, VT: Ashgate, 2009.
- . "Kadın Katılımı ve Dördüncü Yüzyıl Sonu Vaizinin Dinleyicileri." *ağustos-tinianum* 39 (1999): 139–47.
- . Aziz John Chrysostom'un Vaazları - Kaynak: Temelleri Yeniden Şekillendirmek. Ori-entalia Christiana Analecta / Pontificium Institutum Orientalium Studiorum 273. Roma: Pontifici cio Istituto Orientale, 2005.
- . "John Chrysostom: Olağanüstü Vaiz, Sıradan Seyirci." *Vaiz ve Seyirci: Erken Hristiyan ve Bizans Homiletics Çalışmaları*, Mary B. Cun-ningham ve Pauline Allen, 105–37 tarafından düzenlenmiştir. *Vaazın Yeni Tarihi* 1. Leiden: Brill, 1998.
- . "John Chrysostom ve Dinleyicileri: Farklı Cemaatleri Ayırt Etmek Antakya ve Konstantinopolis." *Studia Patristica* 31 (1997): 70–75.
- . "Yoksulluk Üzerine John Chrysostom." *Geç Antik Çağda Yoksulluğu Vaaz Etmek: Algılar ve Gerçekler*, Pauline Allen, Bronwen Neil ve Wendy Mayer tarafından düzenlendi, 69–118. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2009.
- . "Qausiyeh'deki Geç Antik Kilise Yeniden Değerlendirildi: Suriye Antakyası'nda Hafıza ve Şehit Cenazesi." *Geç Antik Hristiyanlıkta Şehitlik ve Zulüm: Bayram-*

Schrift Boudewijn Dehandschutter, editör Johan Leemans, 161–77. Bibliotheca Ephemeridum Th eologiarum Lovaniensium 241. Leuven: Peeters, 2010.

—. "Dördüncü Yüzyılın Sonlarında Antakya ve Konstantinopolis'te Manastırcılık: Bir Ayrıcılık mı, eşitilik mi?" Erken Kilisede Dua ve Maneviyat, cilt. 1, Pauline Allen, Raymond F. Canning ve Lawrence Cross tarafından düzenlendi, B. Janelle Caiger ile birlikte, 275–88.

Brisbane: Erken Hristiyan Araştırmaları Merkezi, Avustralya Katolik Üniversitesi, 1998.

—. "John Chrysostom Zamanında Yoksulluk ve Yoksullara Karşı Cömertlik." Erken Kilise ve Toplumda Zenginlik ve Yoksulluk, Susan R. Holman, 140–58 tarafından düzenlenmiştir. Patristik Teoloji ve Tarihte Kutsal Haç alışmaları. Grand Rapids, MI: Baker Akademik; Brookline, MA: Kutsal Haç Ortodoks Basını, 2008.

—. "Dini atışma: Tanımlar, Sorunlar ve Teorik Yaklaşımlar." Wendy Mayer ve Bronwen Neil tarafından düzenlenen Erken Hristiyanlıktan İşlam'ın Yükselişine Dini atışma, 1-19. Arbeiten zur Kirchengeschichte 121. Berlin: de Gruyter, 2013.

—. "John Chrysostom'un Yazılarında Anlatılan Antakya Topografyası." Les Ressources de l'Histoire du paysage urbain d'Antioche sur l'Oronte'de, editörler Bernadette Cabouret, Jean-Michel Carri , Denis Feissel ve Catherine Saliou, 81–100. Paris: Uni-versit  Paris VIII Vincennes – Saint-Denis, 2012.

—. "John Chrysostom'un bir keşiş olduğunu söylemek ne anlama geliyor?" Studia Patristica 41 (2006): 451–55.

—. "Yahya Chrysostom Vaazını Kim Dinlemeye Geldi? Geç Dördüncü Yüzyılı Kurtarmak Vaizin Seyircileri." Ephemerides Theologicae Lovanienses 76.1 (2000): 73–87.

—, ve Pauline Allen. Suriye Antakya Kiliseleri (MS 300–638). Geç Antik Tarih Teori ve Din 5. Leuven: Peeters, 2012.

—. John Chrysostom. Erken Kilise Babaları. Londra ve New York: Routledge, 2000. [evirileri içerir.]

Mayer, Wendy, Bronwen Neil ile birlikte — bkz. John Chrysostom

Mezar, Benjamin. "Kudüs' n Eski şehri'nde Tapınak Tepesi Yakınındaki Kazılar: İkinci  n Rapor, 1969–70 Sezonları." Eretz İsrail 10 (1971): 1–33. [İbranice.]

McCauley, Leo P. ve Anthony A. Stephenson - bkz. Kudüslü Cyril

McCutcheon, Russell T. Dini  retmek: Nevi şahsına münhasır Din ve Nostalji Siyaseti  zerine Söylem. 1997. Yeniden Basım, Oxford: Oxford University Press, 2003.

McLynn, Milan'dan Neil B. Ambrose: Hristiyan şaşkentinde Kilise ve Mahkeme. TCH 22. Berkeley: University of California Press, 1994.

Meeks, Wayne A. ve Robert L. Wilken. Milattan Sonra İlk Dört Yüzyılda Antakya'daki Yahudiler ve Hristiyanlar. İncil alışması Kaynakları 13. Missoula, MT: Scholars Press, 1978.

Merideth, Anne Elizabeth. "Erken Hristiyan Doğu'da Hastalık ve şıfa." Doktora tez, Princeton Üniversitesi, 1999.

Merkur, Daniel. "Yahudi Kiyametilerinin Vizyoner Uygulaması." Toplumun Psikanalitik alışması, cilt. 14, Paul Parin Onuruna Yazılar, L. Bryce Boyer ve Simon A. Grolnik tarafından düzenlenmiştir, 119–48. Hillsdale: Analitik Basın, 1989.

Meslin, Michel. Roma imparatorluğunun yeni yıl kutlamaları: Yeni An'ın bir ritüeli. Brüksel: Latomus, 1970.

Meyer, Birgit. "Senkretizm  tesinde: Afrika'da Protestanlığın Sahiplenilmesinde eviri ve şeytanlaştırma." Senkretizm/Anti-senkretizm: Din Siyaseti içinde



350 seçilmiş kaynakça

- Sentez, Charles Stewart ve Rosalind Shaw tarafından düzenlenmiştir, 45–68. Londra ve New York: Routledge, 1994.
- . "Modernite ve Büyü: Popüler Afrika Hristiyanlığında Şeytan İmajı." *Modernitelere Dönüşüm: Hristiyanlığın Küreselleşmesi*, Peter van der Veer tarafından düzenlendi, 199–230. Londra ve New York: Routledge, 1996.
- . *Şeytanı Tercüme Etmek: Gana'daki Koyunlar Arasında Din ve Modernite*. Trenton, NJ: Afrika Dünya Basını, 1999.
- , ve Peter Pels, editörler. *Büyü ve Modernite: Vahiy ve Gizlenme Arayüzleri*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2003.
- Meyer, Marvin ve Paul Mirecki, der. *Kadim Büyü ve Ritüel Güç. İçindeki dinler Greko-Romen Dünyası* 129. 1995. Yeniden basım, Leiden: Brill, 2001.
- Migne, Jacques-Paul, ed. *Patrologiae cursus completus: Graeca Serisi* [Patrologia Graeca]. 162 cilt. Paris, 1857–86.
- , ed. *Patrologiae cursus completus: Seri Latina* [Patrologia Latina]. 217 cilt. Paris, 1844–64.
- Milavec, Aaron, ed. ve trans. *Didache: Metin, Çeviri, Analiz ve Yorum*. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2003.
- Millar, Fergus. *Roma Yakın Doğusu*, MÖ 31 – MS 337. Cambridge: Harvard Üniversitesi Basın, 1993.
- Miller, Patricia Cox. *Bedensel Hayal Gücü: Geç Antik Hristiyanlıkta Kutsalı Anlamlandırmak. Kehanetler: Geç Antik Dini Yeniden Okumak*. Philadelphia: Penn-sylvania Üniversitesi Yayınları, 2009.
- . "Çöl Çileciliği ve 'Hiçbir Yerden Gelen Beden'" *Journal of Early Christian Studies* 2.2 (1994): 137–53.
- . " 'Küçük Mavi Çiçek Kırmızıdır': Kalıntılar ve Bedenin Şiirleştirilmesi." *Dergisi Erken Hristiyan Çalışmaları* 8.2 (2000): 213–36.
- Mirecki, Paul ve Marvin Meyer, der. *Antik Dünyada Büyü ve Ritüel. Dinler Yunan-Roma Dünyası* 141. Leiden: Brill, 2002.
- Misson, Jules. *Recherches sur le paganisme de Libanios. Tarih ve Filoloji Konferansı Üyeleri Tarafından Yayınlanan Çalışmaların Kaydedilmesi* 43. Louvain: Bureaux du Recueil, 1914.
- Mitchell, Stephen. *Daha Sonra Roma İmparatorluğunun Tarihi*, MS 284–641: *Antik Dünyanın Dönüşümü*. 2. baskı. *Antik Dünyanın Blackwell Tarihi*. Oxford, Birleşik Krallık ve Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2007.
- Momigliano, Arnaldo. "Fustel de Coulanges Antik Kenti." *Antik ve Modern Tarih Yazımında Denemeler*'de, 325–43. 1977. Yeniden basım, Chicago: University of Chicago Press, 2012. [İlk olarak "La città antica di Fustel de Coulanges," *Rivista storica italiana* 82 (1970): 81–98 olarak yayımlandı.]
- Mommsen, Theodor ve Paul M. Meyer, ed. *The eodosiani libri XVI cum Anayasası Sirmondianis ve Leges kısa romanları ve The eodosianum pertinentes*. Berlin: Weidmann, 1905.
- Mommsen, Theodor, Paul M. Meyer ve Paul Krueger, editörler, Olivier Huck, François Richard ve Laurent Guichard ile birlikte. *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312–438)*. Cilt 2, *Kod Théodosien I–XV*, çev. Jean Rouge ve Roland Delmaire, giriş. ve Roland Delmaire'e dikkat çekiyor. SC 531. Paris: Cerf, 2009.

- Moorhead, John. Ambrose: Geç Roma Dünyasında Kilise ve Toplum. Ortaçağ Dünyası. Londra ve New York: Addison-Wesley Longman, 1999.
- Morgan, Michael A., çev. Sepher ha-razim: Gizemler Kitabı, İncil Edebiyatı Metinleri ve Çevirileri Topluluğu 25 / Pseudepigrapha Serisi 11. Chico, CA: Scholars Press, 1983.
- Mühlberger, Ellen. Geç Antik Hristiyanlıkta Melekler. New York: Oxford University Press, 2013.
- Murray, Gilbert. Yunan Dininin Beş Aşaması: Nisan 1912'de Columbia Üniversitesi'nde Verilen Derslere Dayalı Çalışmalar. 2. baskı. New York: Columbia Üniversitesi Yayınları, 1930.
- Nasrallah, Laura. Hristiyanların Roma Sanatı ve Mimarisine Tepkileri: İmparatorluğun Mekanlarında İkinci Yüzyıl Kilisesi. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Nauroy, Gerard. "Le fouet et le miel: Le battle d'Ambroise en 386 contre l'arianisme milennais." *Recherches augustiennes et patristiques* 23 (1988): 3-86.
- Naveh, Joseph ve Shaul Shaked, der. ve trans. Muskalar ve Sihirli Kaseler: Geç Antik Çağın Aramice Büyülü Sözleri. 2. baskı. Kudüs: Magnes Press, İbrani Üniversitesi, 1987.
- , eds. ve trans. Büyüler ve Formüller: Geç Antik Çağın Aramice Büyüleri. Kudüs: Magnes Press, İbrani Üniversitesi, 1993.
- Nicholson, T. Oliver. "Maximinus Daia ve Mürted Julian'ın 'Pagan Kiliseleri'." *Kilise Tarihi Dergisi* 45.1 (1994): 1-10.
- Norman, AF — bkz. Libanius
- Nutton, Vivian. "Cinayetler ve Mucizeler: Klasik Antik Çağda Tıbbı Yönelik Temel Tutumlar." *Hastalar ve Uygulayıcılarda: Sanayi Öncesi Toplumda Tıp Algısı*. Düzenleyen: Roy Porter, 23-53. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Obeyesekere, Gananath. Medusa'nın Saçı: Kişisel Semboller ve Dini Deneyim Üzerine Bir Deneme dolayısıyla. Chicago: Chicago Üniversitesi Yayınları, 1981.
- O'Brien, Karen. Aydınlanma Anlatıları: Voltaire'den Gibbon'a Kozmopolit Tarih. Onsekizinci Yüzyıl İngiliz Edebiyatı ve Cambridge Çalışmaları 34. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- O'Donnell, James J. — bkz. Augustine
- Ogden, Daniel. Yunan ve Roma Dünyalarında Büyü, Büyücülük ve Hayaletler: Bir Kaynak Kitap. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- O'Mahony, Anthony, Göran Gunner ve Kevork Hintlian, der. Hristiyan Mirası Kutsal topraklar. Londra: Scorpion Cavendish, 1995.
- Orsi, Robert A. "Bol Tarih: Alternatif Modernite Olarak Marian Hayaletleri." *Tarihsel Tam olarak Konuşma* 9.7 (2008): 12-16.
- Oulton, JEL—bkz. Eusebius
- Padel, Ruth. Zihnin İçinde ve Dışında: Trajik Benliğin Yunan İmgeleri. Princeton: Princeton Üniversitesi Yayınları, 1992.
- Panagopoulos, Johannes. "Die urchristliche Prophetie: Ihr Charakter und ihre Funktion." *Johannes Panagopoulos tarafından düzenlenen Yeni Ahit ve Bugün'de Kehanet Mesleği*, 1-32. *Novum Testamentum* Ek 45. Leiden: Brill, 1977.
- Papadopoulos-Kerameus, Athanasios, ed. ve trans. *Varia graeca sacra. Subsidia Byzantina lucis ope iterata* 6. St. Petersburg: Kiršbaum, 1909. [John Chrysostom, Catech dahil. İşçim. 3, 9-11.]

- Paredi, Angelo. Aziz Ambrose: Hayatı ve Zamanları. M. Joseph Costelloe tarafından çevrilmiştir. Notre Dame, IN: Notre Dame Üniversitesi Yayınları, 1964.
- Parmentier, Léon, Günther C. Hansen ve Pierre Canivet - bkz. Cyrrhus'lu Theodoret Milanlı Paulinus. Vita Sancti Ambrosii. Mary Simplicia Kaniecka tarafından düzenlenmiş ve çevrilmiştir. Patristik Çalışmalar 16. Washington, DC: Amerika Katolik Üniversitesi, 1928.
- Perler, Othmar. "L'inscription du baptistère de Sainte-Thècle à Milan et le 'De Sacramentis' de Saint Ambroise." Rivista di arkeologia cristiana 27 (1951): 147-66.
- Perrone, Lorenzo. "'Yahudiye'nin Gizemi' (Jerome, Bölüm 46): Erken Hristiyanlık Düşüncesinde Tarih ve Sembol Arasında Kutsal Kudüs Şehri." Levine, Kudüs: Kutsallığı ve Merkeziliği, 221-39.
- Küçük, Paul. Libanius ve J.-C.'den sonra I. yüzyılda Antioche'de belediye. Kütüphane arkéologique et historique 62. Paris: Geuthner, 1955.
- Pharr, Clyde, çev., Theresa Sherrer Davidson ve Mary Brown Pharr ile birlikte. Theodosian Kanunları ve Romanları ve Sirmundian Anayasaları. Roma Hukuku Corpus'u 1. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1952.
- Phillips, CR, III. "Nullum Crimen sine Lege: Büyüye İlişkin Sosyo-Dini Yaptırımlar." İçinde Faraone ve Obbink, Magika Hiera, 260-76.
- Piédaguel, Auguste — bkz. Kudüslü Cyril
- Pilch, John J. Yeni Ahit'te Şifa: Tıp ve Akdeniz'den İçgörüler Antropoloji. Minneapolis: Augsburg Kalesi, 2000.
- Pocock, JGA Barbarlık ve Din. Cilt 3, İlk Gerileme ve Düşüş. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Potter, David. Roma İmparatorluğunun Krizinde Kehanet ve Tarih: Tarihsel Bir Komiserlik On Üçüncü Sıbyline Oracle'a ilişkin bir metin. Oxford: Clarendon, 1990.
- . Peygamberler ve İmparatorlar: Augustus'tan Theodosius'a İnsan ve İlahi Otorite. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.
- Pradels, Wendy. "Midilli Morina. gr. 27: Bir Keşfin Hikayesi." Zeitschrift für Antikes Christentum 6.1 (2002): 81-89.
- . "John Chrysostom'un Sekiz Söylemi Dizisinin Sırası ve Tarihlenmesi Adversus Yahudiler." Zeitschrift für Antikes Christentum 6.1 (2002): 90-116.
- , Rudolf Brändle ve Martin Heimgartner. "Das bisher vermisste Textstück in Johannes Chrysostomus, Adversus Judaeos, Oratio 2." Zeitschrift für Antikes Christentum 5 (2001): 23-49.
- Price, Richard — bkz. Cyrrhus'lu Theodoret
- Ramsey, Boniface. Ambrose. Erken Kilise Babaları. Londra ve New York: Routledge, 1997. [Çevirileri içerir.]
- Rap, Claudia. Geç Antik Çağda Kutsal Piskoposlar: Geçiş Çağında Hristiyan Liderliğinin Doğası. Klasik Mirasın Dönüşümü 37. Berkeley: University of California Press, 2005.
- Reischl, Wilhelm Karl ve Joseph Rupp - bkz. Kudüslü Cyril
- Reynolds, Benjamin E. "4 Ezra ve 2 Baruch'taki Öteki Dünya Aracıları: Yükseliş Kıyametlerinde ve Daniel, Hezekiel ve Zekeriya'daki Melek Aracılarla Karşılaştırma." Henze ve Boccaccini'de, Dördüncü Ezra ve İkinci Baruch, 175-94.
- Zengin, John, ed. Geç Antik Kent. Londra: Routledge, 1992.

- , ve Andrew Wallace-Hadrill, editörler. *Antik Dünyada Şehir ve Ülke*. Antik Toplumda Leicester-Nottingham Çalışmaları 2. Londra ve New York: Routledge, 1991.
- Riley, Hugh. *Hristiyan İnisiyasyonu: Kudüslü Cyril, John Chrysostom, Mopsuestia'lı Theodore ve Milanlı Ambrose'un Mistagogik Yazılarında Vaftiz Ayininin Yorumlanmasına İlişkin Karşılaştırmalı Bir Çalışma*. Hristiyan Antik Çağ Çalışmaları 17. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1974.
- Ritter, Adolf M. "Erwägungen zum Antisemitismus in der Alten Kirche: Johannes Chrysostomos: 'Acht Reden gegen die Juden.'" *Bleibendes im Wandel der Kirchengeschichte: Kirchenhistorische Studien*'de, editörler Bernd Moeller ve Gerhard Ruhbach, 71–91. Tübingen: Mohr, 1973.
- . "John Chrysostom ve Yahudiler: Yeniden Bir Değerlendirme." *Tamila Mgaloblishvili tarafından düzenlenen Kafkasya'da Antik Hristiyanlık'ta*, 141–54, 231–32. *Kafkasya Dünya serisi*. Richmond, Surrey, Birleşik Krallık: Curzon Press, 1998.
- Rives, James B. "Roma Hukukunda Büyü: Bir Suçun Yeniden İnşası." *Klasik Antikacılık* 22.2 (2003): 313–39.
- Robbins, Thomas ve Susan J. Palmer, eds. *Milenyum, Mesihler ve Kargaşa: Çağdaş Kıyamet Hareketleri*. New York: Routledge, 1997.
- Roberti, Mario Mirabella. "La cattedrale antica di Milano e il suo battistero." *Arte Lombarda* 8 (1963): 77–98.
- . "Contributi della ricerca archeologica all'architettura ambrosiana milanese." *Ambrosius episcopus'ta: Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel 16 centenario della elevazione di sant'Ambrogio alla cattedra episcopale*, Milano, 2–7 dicembre 1974, Giuseppe Lazzati tarafından düzenlenmiştir, 1:335–62. *Studia Patristica Mediolanensia* 6. Milano: Università Cattolica del Sacro Cuore, 1976.
- Rolfe, John C.—bkz. *Ammianus Marcellinus*
- Romilly, Jacqueline de. *Antik Yunan'da Büyü ve Retorik*. Carl Newell Jackson Dersleri (1974). Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975.
- Rooney, Caroline. *Afrika Edebiyatı, Animizm ve Politika. Posta Hizmetlerinde Routledge Araştırması yalnız edebiyatlar*. Londra ve New York: Routledge, 2000.
- Rose, Gillian. "1920'lerde Kavak'ı Hayal Etmek: Tartışmalı Topluluk Kavramları." *Tarihi Coğrafya Dergisi* 16.4 (1990): 425–37.
- Rostovtzeff Michael Ivanovitch. *Roma İmparatorluğunun Sosyal ve Ekonomik Tarihi*. Oxford: Clarendon, 1926.
- Rouché, Charlotte, Joyce M. Reynolds ile birlikte. *Geç Antik Dönemde Aphrodisias: Kenan T. Erim Tarafından Yürütülen Aphrodisias Kazılarında Bulunan Metinleri İçeren Geç Roma ve Bizans Yazıtları*. *Roma Araştırmaları Monografileri Dergisi* 5. Londra: Roma Çalışmalarını Teşvik Derneği, 1989.
- Rouge, Jean, çev. *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312–438)*. Cilt 1, *Le code Théodosien*, livre XVI, orijinal metni Theodor Mommsen'e ait, giriş ve notlar Roland Delmaire'e ait, François Richard'la birlikte. *Kaynaklar chrétiennes* 497. Paris: Cerf, 2005. Ayrıca bkz. Mommsen, Meyer ve Krueger, vd.
- Rousseau, Philip. *Sezariye Fesleğeni*. *Klasik Mirasın Dönüşümü* 20. Berkeley: University of California Press, 1994.

- , ve Manolis Papoutsakis, eds. *Geç Antik Çağ Dönüşümleri: Peter Brown için Denemeler*. Farnham, Surrey, Birleşik Krallık ve Burlington, VT: Ashgate, 2009.
- Rubin, Ze'ev. "Kutsal Kabir Kilisesi ve Kayserya ile Kudüs Makamları Arasındaki Çatışma." *The Jerusalem Cathedra*'da, Düzenleyen: Lee I. Levine, 82–85. *İsrail Topraklarının Tarihi, Arkeolojisi, Coğrafyası ve Etnografyası Çalışmaları 2*. Jeru-salem: Yad Izhak Ben-Zvi Enstitüsü; Detroit, MI: Wayne State University Press, 1982.
- . "Bizans Kudüs'ünde Kutsal Yerler Kültü ve Hristiyan Siyaseti." Levine, Kudüs: Kutsallığı ve Merkeziliği, 151–62.
- Ruffolo, S. "Le strutture murarie degli edifici paleocristiani milanesi." *Rivista dell'Istituto Nazionale di Archeologia e Storia dell'Arte*, ns 17 (1970): 5–84.
- Russell, James. "Erken Bizans Döneminde Büyükün Arkeolojik Bağlamı." *İçinde Maguire, Bizans Büyüsü*, 35–50.
- Russell, Jeff Rey Burton. *Şeytan: Antik Çağdan İlk Hristiyanlığa Kadar Kötülük Algıları* bu. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977.
- . *Lucifer: Orta Çağ'da Şeytan*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1984.
- . *Mefistofeles: Modern Dünyadaki Şeytan*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1986.
- . *Karanlığın Prensi: Tarihte Radikal Kötülük ve İyiliğin Gücü*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1988.
- . *Şeytan: Erken Hristiyan Geleneği*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1981.
- Safrai, Shmuel. "Kudüs'ün Kutsal Cemaati." *Scripta Hierosolymitana* 23 (1972): 62–78.
- Saler, Michael. *Sanki: Modern Büyük ve Sanal Gerçekliğin Edebi Tarih Öncesi*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Salio, Catherine. "Statues d'Antioche de Syrie dans la Chronographie de Malalas." *Recherches sur la chronique de Jean Malalas, II, Actes du colloque "Jean Malalas et l'histoire"*, organisé les 21 et 22 ekim 2005 à Aix-en-Provence, editörlük yapan: Sandrine Augusta-Boularot, Joëlle Beaucamp, Anne-Marie Bernardi ve Emmanuèle Caire, 69–95. *Monografiler 24*. Paris: Association des amis du Centre d'histoire et medeniyet de Byzance, 2006.
- Salzman, Michele Renee. *Roma Zamanına Dair: 354 Kodeksi Takvimi ve Geç Antik Çağda Kent Yaşamının Ritimleri*. Berkeley, CA: Kaliforniya Üniversitesi Yayınları, 1990.
- . "Codex Theodosianus'ta 'Batıl İnanç' ve Paganlara Yapılan Zulüm." *Vigiliae Christianae* 41.2 (1987) 172–88.
- Sandwell, Isabella. *Geç Antik Çağda Dini Kimlik: Antik Çağda Yunanlılar, Yahudiler ve Hristiyanlar* ah. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- , ve Janet Huskinson, editörler. *Geç Roma Antakya'sında Kültür ve Toplum: Makaleler Kolokyum, Londra, 15 Aralık 2001*. Oxford: Oxbow Books, 2004.
- Saradi-Mendelovici, Helen. "Geç Antik Çağda Pagan Anıtlarına Karşı Hristiyan Tutumları ve Geç Bizans Yüzyıllarındaki Mirasları." *Dumbarton Oaks Kağıtları* 44 (1990): 47–61.
- Satterlee, Milan'ın Mistik Vaaz Metodu'ndan Craig A. Ambrose. Collegeville, Minnesota: Liturjik Basın, 2001.
- Saxer, Victor. "Cyrill von Jerusalem und die Heilige Schrift: Was er von ihr lehrt und wie er sie gebraucht." *Uyarılar: Antike und Christentum'da Exegese und ihre Hermeneutik*:

Festschrift für Ernst Dassmann, editörler: Georg Schöllgen ve Clemens Scholten, 344–56. Jahrbuch für Antike und Christentum Supplement 23. Münster: Aschendorff 1996.

Schäfer, Peter, ed. Bar Kokhba Savaşı Yeniden Değerlendirildi: İkinci Yahudi Savaşı Üzerine Yeni Perspektifler Roma'ya karşı isyan. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.

———, ve Hans Kippenburg, eds. Sihri Tasarlamak: Princeton Semineri ve Sempozyumu. Din Tarihi Çalışmaları 75. Leiden: Brill, 1997.

Schatkin, Margaret A., Bernard Grillet ve Jean-Noël Guinot - bkz. John Chrysostom

Schatkin, Margaret A. ve Paul W. Harkins — bkz. John Chrysostom

Scribner, Robert W. "Reformasyon, Popüler Büyü ve 'Dünyanın Büyüsünün Çözülmesi'." Disiplinlerarası Tarih Dergisi 23:3 (1993): 475–94.

Searle, John R. Konuşma Eylemleri: Dil Felsefesi Üzerine Bir Deneme. Cambridge: Cambridge Üniversite Yayınları, 1969.

Bak, Otto. Geschichte des Untergangs der antiken Welt. 3. baskı. 6 cilt. 12. Stuttgart: Metzler, 1920–23.

Keskin, Lesley Alexandra. Ele Geçirilenler ve Mülksüzler: Madagaskar'daki Bir Göçmen Kasabasında Ruhlar, Kimlik ve Güç. Sağlık Sistemleri ve Tıbbi Bakıma İlişkin Karşılaştırmalı Çalışmalar 37. Berkeley: Kaliforniya Üniversitesi Yayınları, 1996.

Shaw, Brent D. Kutsal Şiddet: Ağustos Çağında Afrikalı Hristiyanlar ve Mezhepsel Nefret. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Shaw, Gregory. "Yeni-Platoncu Theurgy ve Areopagite Dionysius." Erken Dergisi Hristiyan Çalışmaları 7.4 (1999): 573–99.

Shepardson, Christine. "Babylas'ı Gömmek: Meletius ve Antakya'nın Hristiyanlaştırılması." Studia Patristica 37 (2010): 347–52.

———. "Tartışmalı Yerleri Kontrol Etmek: John Chrysostom'un Adversus Iudaeos Homilies'i ve Dini Tartışmanın Mekansal Politikası." Erken Hristiyan Araştırmaları Dergisi 15.4 (2007): 483–516.

———. Tartışmalı Yerlerin Kontrolü: Geç Antik Antakya ve Dini Tartışmaların Mekansal Politikası. Klasik Edebiyatta Joan Palevsky Baskısı. Berkeley: Kaliforniya Üniversitesi Yayınları, 2014.

———. "Julian'ın Mirasını Yeniden Yazmak: John Chrysostom'un Babylas ve Libanius'un Konuşması Üzerine" 24." Geç Antik Çağ Dergisi 2.1 (2009): 99–115.

Siegel, Rudolph E. Galen Duyu Algısı Üzerine: Görme, İşitme, Koku, Tat, Dokunma ve Acı Üzerine Doktrinleri, Gözlemleri ve Deneyleri ve Bunların Tarihsel Kaynakları. Basel: Karger, 1970.

Simon, Gerard. Bakın, l'être ve l'apparence dans l'optique de l'antiquité. Paris: Seuil, 1988.

Simon, Marcel. "La polémique anti-juive de S. Jean Chrysostome et le mouvement judaïsant d'Antioche." Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et köleler 4 (1936): 403–21.

———. Verus Israel: Roma İmparatorluğu'ndaki Hristiyanlar ve Yahudiler Arasındaki İlişkiler Üzerine Bir Araştırma, MS 135–425. H. McKeating tarafından çevrilmiştir. Littman Yahudi Medeniyeti Kütüphanesi. Oxford: Oxford University Press tarafından Littman Kütüphanesi için basılmıştır, 1986.

Sizgorich, Thomas. Geç Antik Çağda Şiddet ve İnanç: Hristiyanlık ve İslam'da Militan Bağlılık. Kehanetler: Geç Antik Dini Yeniden Okumak. Philadelphia: Pensilvanya Üniversitesi Yayınları, 2009.

356 seçilmiş kaynakça

- Smallwood, E. Mary. Roma Yönetimi Altındaki Yahudiler: Pompey'den Diocletianus'a. Geç Antik Çağda Yahudilik Çalışmaları 2. 2. baskı. Leiden: Brill, 1981.
- Smith, Gregory A. "Şeytan Nasıldır?" Erken Hristiyan Araştırmaları Dergisi 16.4 (2008): 479-512.
- Smith, Jonathan Z. "Burada, Orada ve Her Yerde." İçinde Dua, Büyü ve Antik ve Geç Antik Dünyadaki Yıldızlar, Scott B. Noegel, Joel Thomas Walker ve Brannon M. Wheeler, 1ff tarafından düzenlenmiştir. Üniversite Parkı: Pensilvanya Devlet Üniversitesi Yayınları, 2003.
- . Gerçekleşmek: Ritüelde Teoriye Doğru. Yahudilik Tarihinde Chicago Çalışmaları. Chicago: Chicago Üniversitesi Yayınları, 1987.
- . "Helenistik ve Roma Antik Döneminde Şeytani Güçleri Yorumlamaya Doğru." Auf-stieg ve Niedergang der römischen Welt 2.16.1 (1978): 425-39.
- Soler, Emmanuel. "Sacralité et partage du temps et de l'espace festifs à Antioche au I<sup>er</sup> siècle." Les frontières du profane dans l'antiquité tardive'de, editörler Éric Rebillard ve Claire Sotinel, 273-86. Koleksiyon de l'École française de Rome 428. Roma: École française de Rome, 2010.
- . Le sacré et le salut à Antioche au I<sup>er</sup> siècle apr. J.-C.: Şehrin Hristiyanlaşma Sürecinde Din Uygulamaları ve Eşlenceleri. Bibliothèque archéologique et historique 176. Beyrut: Institut français du Proche-Orient, 2006.
- Sordi, Marta. "Milano al tempo di Agostino." Agostino a Milano'da: Il battesimo: "Agostino nelle terre di Ambrogio" 22-24 Nisan 1987, Marta Sordi, 13-23 tarafından düzenlenmiştir. Augustiniana (Palermo) 3. Palermo: Edizioni Augustinus, 1988.
- Sorensen, Eric. Yeni Ahit ve Erken Hristiyanlıkta Mülkiyet ve Şeytan Çıkarma. Wissen-schaft liche Untersuchungen zum Neuen Ahit 2.157. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.
- Souza, Laura de Mello e. Şeytan ve Kutsal Haç Ülkesi: Sömürge Brezilya'sında Büyücülük, Kölelik ve Popüler Din. Diane Groszklaus Whitty'nin çevirisi. LILAS [Ter-esa Lozano Long Latin Amerika Araştırmaları Enstitüsü] Latin Amerika'dan çeviriler. Austin: The University of Texas Press, 2003. [İlk olarak O diabo ea terra de Santa Cruz: Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil kolonisi olarak yayınlandı. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.]
- Spieser, Jean-Michel. Geç Antik Çağ ve Erken Bizans'ta Kentsel ve Dini Mekanlar. Variorum Toplu Çalışmalar 706. Farnham, Surrey, Birleşik Krallık ve Burlington, VT: Ashgate, 2001.
- Spiro, Melford E. "Din: Tanım ve Açıklama Sorunları." M. Banton tarafından düzenlenen Din Çalışmalarına Antropolojik Yaklaşımlar, 85ff. Commonwealth Monograflarının Sosyal Antropologları Derneği 3. Londra: Tavistock, 1966.
- Stein, Ernest. Histoire du Bas-Empire. Cilt 1, De l'état romain à l'état Bizans (284-476), Jean-Rémy Palanque'nin Fransızca baskısı. 2 cilt. Paris: Desclée de Brouwer, 1959. [İlk olarak 1928'de Almanca olarak yayımlandı.]
- . Histoire du Bas-Empire. Cilt 2, De la disparition de l'Empire de Occident à la mort de Justinien (476-565), Jean-Rémy Palanque'nin Fransızca baskısı. Paris: Desclée de Brouwer, 1949. [İlk olarak Almanca basılmıştır.]
- Stemberger, Günter. Kutsal Topraklarda Yahudiler ve Hristiyanlar: Dördüncü Yüzyılda Filistin. Edinburg: T&T Clark, 2000.
- Stephenson, Paul. Konstantin: Roma İmparatoru, Hristiyan Victor. New York: Genel Bakış Basın, 2010.

- Stern, Henri. 354 Takvimi: Metin ve resimlerle ilgili çalışmalar. Kütüphane arkéologique et historique 55. Paris: Geuthner, 1953.
- Stewart, Charles. Şeytanlar ve Şeytan: Modern Yunan Kültüründe Ahlaki Hayal Gücü. Prin-ceton, NJ: Princeton University Press, 1991.
- Stillwell, Richard — bkz. Orontes'teki Antakya
- Stirrat, RL Sömürge Sonrası Ortamda Güç ve Dindarlık: Çağdaş Sri Lanka'daki Sinhala Katolikleri. Sosyal ve Kültürel Antropolojide Cambridge Çalışmaları 87. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- . "Kutsal Modeller." Adam, ns 19.2 (Haziran 1984): 199–215.
- Stone, Michael E. Antik Yahudilik: Yeni Vizyonlar ve Görüşler. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2011.
- . "İkinci Tapınağın Yıkılmasına Tepkiler: Teoloji, Algılama ve Dönüşüm." Pers, Helenistik ve Roma Dönemlerinde Yahudiliği Araştırma Dergisi 12.2 (1981): 195–204.
- Stowers, Stanley. Romalıların Yeniden Okunması: Adalet, Yahudiler ve Yahudi olmayanlar. New Haven, CT: Yale Üniversitesi Yayınları, 1994.
- Stratton, Kimberly, Dayna Kalleres ile birlikte, der. Hekate'nin Kızları: Antik Dünyada Kadınlar ve Büyü. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Straw, Carole ve Richard Lim, der. Önümüzdeki Geçmiş: Geç Antik Çağ Tarih Yazımlarının Zorlukları. Turnhout: Brepols, 2004.
- Styers, Randall. Büyü Yapmak: Modern Dünyada Din, Büyü ve Bilim. Din Çalışmalarında Yansıma ve Teori. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Sulpicius Severus. Vie de Saint Martin. Jacques Fontaine tarafından düzenlenmiş ve çevrilmiştir. 3 cilt. Kaynaklar chrétiennes 133–35. Paris: Cerf, 1967–69.
- Takács, Sarolta A. "Antakya'daki Pagan Kültürleri." Kondoleon, Antakya, 197–216.
- Taylor, Charles. Benliğin Kaynakları: Modern Kimliğin Oluşumu. Cambridge, MA: Harvard Üniversitesi Yayınları, 1989.
- Taylor, Joan E. Hristiyanlar ve Kutsal Yerler: Yahudi-Hristiyan Kökenleri Efsanesi. Oxford: Clarendon, 1993.
- . "Golgotha: İsa'nın Çarmıha Gerildiği ve Gömüldüğü Yerlere İlişkin Kanıtların Yeniden Değerlendirilmesi." Yeni Ahit Çalışmaları 44.2 (1998): 180–203.
- Taylor, Miriam S. Yahudilik Karşıtlığı ve Erken Hristiyan Kimliği: Bilimsel Görüşlerin Bir Eleştirisi duyu. Studia Post-biblica 46. Leiden: Brill, 1995.
- Telfer, William - bkz. Kudüslü Cyril ve Emesalı Nemesius
- Cyrrhus'un eodoreti. Histoire des moines de Syrie (Histoire Philothée). Düzenleyen ve çeviren: Pierre Canivet ve Alice Leroy-Molinghen. 2 cilt. Kaynaklar chrétiennes 234, 257. Paris: Cerf, 1977–79.
- . Histoire ecclésiastique 1–2 (Historia ecclesiastica 1–2). Léon Parmentier ve Günther C. Hansen tarafından düzenlenmiştir. Pierre Canivet'in çevirisi. Kaynaklar chrétiennes 501. Paris: Cerf, 2006.
- . Suriye Rahiplerinin Tarihi. Richard Price'in çevirisi. Kalamazoo, MI: Cistercian Yayınları, 1985.
- Thomas, Keith. Din ve Büyünün Çöküşü. New York: Scribner'in Oğulları, 1971.
- Teşekkürler, Klaus. "Exorzismus." Reallexicon für Antike und Christentum 7.5 (1969): 44–117.



358 seçilmiş kaynakça

- Troeltsch, Ernst. Hristiyan Kiliselerinin Sosyal Öğretisi. Olive Wyon'un çevirisi. 2 cilt. New York: Harper, 1960.
- Trzcionka, Silke. Dördüncü Yüzyıl Suriye'sinde Büyü ve Doğaüstü Olaylar. Londra ve Yeni York: Routledge, 2007.
- Tsafir, Yoram. "Bizans Kudüs'ü: Bir Hristiyan Şehrinin Yapılanması." Levine'de, Kudüs: Kutsallığı ve Merkeziliği, 133-49.
- Tuan, Yi Fu. Topofili: Çevresel Algı, Tutumlar ve Değerler Üzerine Bir Araştırma. Engle-wood Cliff s, NJ: Prentice-Hall, 1974.
- On ikinci ree, Graham H. İsa Adına: İlk Hristiyanlar Arasında Şeytan Çıkarma. Büyük Rapkimlikler, MI: Baker Akademik, 2007.
- Tylor, Edward Burnett. İlk Kültür: Mitoloji, Felsefe, Din, Sanat ve Geleneğin Gelişimine Yönelik Araştırmalar. 2 cilt. Londra: John Murray, 1871.
- Valantasis, Richard. "İblisler ve Keşiş Bedeninin Mükemmelleştirilmesi: Manastır Antropolojisi, Daemonoloji ve Çilecilik." Semeia 58 (1992): 47-79.
- Van Baraji, Raymond. Geç Antik Galya'da Liderlik ve Topluluk. Berkeley: Kaliforniya Üniversitesi Yayınları, 1985.
- . Geç Antik Galya'da Azizler ve Mucizeleri. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993. [Çevirileri içerir.]
- van der Horst, Pieter W. "Dördüncü Yüzyılın Sonunda Antakya'daki Yahudiler ve Hristiyanlar." Yüzyıllar Boyunca Hristiyan-Yahudi İlişkileri, Stanley E. Porter ve Brook WR Pearson, 228-38 tarafından düzenlenmiştir. Journal for the Study of the New Testament Supplement 192 / Roehampton Institute, Londra, Makaleler 6. Sheffi alanı: Sheffi alanı Academic Press, 2000.
- Vásquez, Manuel A. İnançtan Daha Fazlası: Materyalist Bir Din Teorisi. New York: Oxford Üniversite Yayınları, 2011.
- Versnel, HS "Lanetlemenin Ötesinde: Adli Dualarda Adalet Başvuru." Faraone'da ve Obbink, Magika Hiera, 60-106.
- Vincent, Louis-Hugues ve Félix-Marie Abel. Kudüs: Topografya, Arkeoloji ve Tarih Araştırmaları. Cilt 2, Kudüs nouvelle. Paris: Gabalda, 1914.
- von Arnim, Hans, ed. Stoicorum veterum fragmenta. 4 cilt. Leipzig: Teubner, 1903-24.
- von Campenhausen, Hans. Ambrosius von Mailand as Kirchenpolitiker. Arbeiten zur Kirchengeschichte 12. Berlin: de Gruyter, 1929.
- Waage, Dorothy B.—bkz. Orontes'teki Antakya
- Waage, Frederick O. —bkz. Orontes'teki Antakya
- Wainwright, Philip. "Cyril'e Atfedilen Yakın Zamanda Keşfedilen Mektubun Gerçekliği Kudüs'ün." Vigiliae Christianae 40 (1986): 286-93.
- Walker, Peter. Kutsal Şehir, Kutsal Yerler? Dördüncü Yüzyılda Hristiyanların Kudüs ve Kutsal Topraklara Yönelik Tutumları. Oxford Erken Hristiyan Çalışmaları. Oxford: Clarendon, 1990.
- . "4. Yüzyılda Kudüs ve Kutsal Topraklar." O'Mahony, Gunner ve Hintli, Kutsal Topraklardaki Hristiyan Mirası, 22-34.
- Ward, John O. "Antik Çağ'dan Rönesans'a Büyü ve Retorik: Bazı Rumina- " Retorika 6.1 (1988): 57-118.
- Ward-Perkins, Bryan. "Şehirler." Cameron ve Garnsey, The Late Empire, 337-410'da.
- . Roma'nın Düşüşü ve Medeniyetin Sonu. Oxford: Oxford University Press, 2005.

- Weber, Max. Max Weber, Karizma ve Kurumsal Yapılanma Üzerine: Seçilmiş Makaleler. SN Eisenstadt tarafından düzenlenmiştir. Sosyolojinin Mirası. Chicago: Chicago Üniversitesi Yayınları, 1968.
- . Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhı. Talcott Parsons'ın çevirisi. 1930.
- Yeniden basım, Londra ve New York: Routledge, 2001. [İlk olarak 1905'te Almanca olarak yayınlandı.]
- . "Meslek Olarak Bilim." Max Weber'den: Sosyolojide Denemeler, HH Gerth ve C. Wright Mills tarafından düzenlenmiş ve çevrilmiştir, 129-56. New York: Oxford University Press, 1946.
- . Din Sosyolojisi. Ephraim Fischhoff'un çevirisi. 4. baskı. Siyaset ve Din Sosyolojisi'nde Beacon Serisi. Boston: Beacon Press, 1963.
- Weitzmann, Kurt, ed. Maneviyat Çağı: Geç Antik ve Erken Hristiyan Sanatı, Üçüncü Yüzyıldan Yedinci Yüzyıla: Sergi Kataloğu. New York: Metropolitan Sanat Müzesi, 1979.
- Wenger, Antoine — bkz. John Chrysostom
- Wessinger, Catherine. "Milenyum Nasıl Şiddetle Geliyor: Jonestown, Aum Shinrikyo, Branch Davidians ve Montana Azat Edilmiş Adamların Karşılaştırması." *Dialog: A Journal of Theology* 36.4 (1997): 277-88.
- . Milenyum Nasıl Şiddetle Geliyor: Jonestown'dan Cennetin Kapsına. New York: Yedi Köprü Basını, 2000.
- . "Giriş: Y Kuşağı İnançlarının, Zulmün ve Şiddetin Etkileşimli Dinamikleri." Milenyum, Zulüm ve Şiddet: Tarihsel Vakalar, Catherine Wessinger tarafından düzenlenmiştir, 3-39. Din ve Siyaset. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2000.
- , ed. Milenyumculuk, Zulüm ve Şiddet: Tarihsel Vakalar. Din ve Siyaset. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2000.
- . "Kargaşalı ve Kargaşasız Milenyalizm: Felaket ve İlerici Beklentiler." Robbins ve Palmer, Millennium, Messiahs ve Mayhem'de, 47-59.
- Westfall, Richard S. Onyedinci Yüzyıl İngiltere'sinde Bilim ve Din. Yale Historical Publications, Çeşitli 67. New Haven, CT: Yale University Press, 1958.
- Wharton, Annabel Jane. "Silme: Geç Antik Yahudiliğin Alanının Ortadan Kaldırılması." Dura'dan Seforis'e: Geç Antik Çağda Yahudi Sanatı ve Toplumu Üzerine Çalışmalar, Lee I. Levine ve Zeev Weiss, 195-214. *Journal of Roman Archaeology* Ek 40. Port-smouth, RI: *Journal of Roman Archaeology*, 2000.
- . Post-Klasik Kentin Yeniden Şekillendirilmesi: Dura Europos, Jerash, Kudüs ve Ravenna. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- White, Carolinne, çev. ve ed. Erken Hristiyan Yaşamları. Penguin Klasikleri. Londra: Penguin Kitaplar, 1998.
- Wilken, Robert L. John Chrysostom ve Yahudiler: 4. Yüzyılın Sonlarında Retorik ve Gerçeklik. Klasik Mirasın Dönüşümü 4. Berkeley: Kaliforniya Üniversitesi, 1983.
- . Kutsal Denilen Toprak: Hristiyan Tarihinde Filistin ve İnanç. New Haven, CT: Yale Üniversitesi Yayınları, 1992.
- Wilkinson, John — bkz. Egeria
- Willett, Tom W. 2 Baruch ve 2 Ezra'nın Teodiselerinde Eskatoloji. Pseudepigrapha Ek 4 Çalışması Dergisi. Sheffi eld, İngiltere: Sheffi eld Academic Press, 1989.

360 seçilmiş kaynakça

Williams, Daniel H. "Poitiers'li Hilary'nin Arian Karşıtı Kampanyaları ve 'Liber Contra' Oksensiyum." " Kilise Tarihi 61.1 (1992): 7–22.

Wills, Gary - bkz. Augustine

Winkelmann, Friedhelm — bkz. Eusebius

Worsley, Peter. Trompet Çalacak: Melanezya'daki "Kargo" Kültleri Üzerine Bir Araştırma. 2. baskı. Yeni York: Schocken Kitapları, 1968.

Yarnold, Edward. Huşu uyandıran İnisiyasyon Ayinleri: RCIA'nın Kökenleri 2. baskı. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 1994.

———. Kudüslü Cyril. Erken Kilise Babaları. Londra: Routledge, 2000. [Çevirileri içerir.]

———. "Başlangıç: Dördüncü ve Beşinci Yüzyıllar." Ches-lyn Jones, Geoff rey Wainwright, Edward Yarnold ve Paul Bradshaw tarafından düzenlenen The Study of Liturgy'de, 129–43. Rev. ed. New York: Oxford University Press, 1992.

———. "Kutsal Topraklardaki Hristiyan Kutsal Yerlerindeki Kiliseleri Kim Planladı?" Studia Patristica 18 (1985): 105–9.

Ysebaert, Joseph. Yunan Vaftiz Terminolojisi: Kökenleri ve Erken Gelişimi. Graeci-tas Christianorum primaeva 1. Nijmegen: Dekker ve Van de Vegt, 1962.

Zangara, Vincenza. "L'inventio dei corpi dei martiri Gervasio e Protasio: Testimonianze di Agostino su un fenomeno di religiosità popolare." Augustinianum 21.1 (1981): 119–33.

Zelzer, Michaela—bkz. Ambrose

## Dizin

Acacius (Caesarea piskoposu): Cyril ile çatışma, 173, 182–83, 187; Kudüs'teki nüfuz, 183

Aelia Capitolina: Hristiyanlaştırılması, 116, 141, 142; şehir şebekesi, 121; Konstantin'in yapısı, 116, 134–42, 146–48; 115, 116, 121, 134–35 kazıları; Hadrianus'un yapısı, 121–22, 124; Hadrian'ın forumu, 135; Helena, 141'de; imparatorluk/dini çatışması, 142, 143; Yahudiler, 121, 124–26; dini çeşitlilik, 148; dini anıtlar, 121–23; Roma ordusu, 121; Afrodit Tapınağı, 121, 133, 135, 137, 138, 146; Jüpiter Tapınağı, 122; Kudüs'e dönüşüm, 118; nakledilen sakinler, 125. Ayrıca bkz.

## Kudüs

Aelius Aristides, 40

eylamlilik, ritüel, 80–81; animasyonlu ortamda, 95; vaftiz edilenlerin sayısı 80, 224; Hristiyanlar', 105; Tanımların sayısı, 108; şeytan çıkarma, 102; İsa'nın askerlerinin sayısı 99; manevi eğilimi, 220

Aggê büyüler, 49

sunaklar, kilise: bazilika krizinde, 217–18; şeytani mülkiyet, 221; ilahiyat, 218, 219; potansiyel, 220'de; praesentia, 220; koruyucu gücü, 234

Milanolu Ambrose: sunaklarda, 218; Arians'ta

Milano, 214–16; bazilika krizinde, 216–18; karizmatik bir peygamber olarak, 200; kiliseler, 226–27; ritüel güç kavramı, 202;

Auxentius'la çatışma, 225; imparatorluk ailesiyle çatışma, 20; Milano'nun kontrolü, 30; şeytan bilimi, 3, 232–33; Valentinianus'la anlaşmazlık, 216–17; Efkariya'da, 222; şeytan çıkarma üzerine, 232; İznik cemaati, 214–16; parrhesia of, 200; algı üzerine, 220; sosyo-dinsel bilginin üretimi, 234; kiliseye sığınma, 225; ritüel konuşma üzerine, 223; ayinlerle ilgili, 79, 209, 218, 219. Eserler: Contra Auxentium, 225; De Mysteriis, 218; De sacramentis, 218, 224; Epistulae ekstra koleksiyonu, 214; Açıklama sembolleri reklam başlangıçları, 224; Expositio Evangelii secundum Lucam, 214–15

Ambrosiana Kilisesi (Milano), 204; kutsama

225'in; İznik kalıntıları, 199, 201; kutsal gücü, 201, 234

Ammianus Marcellinus: araba yarışlarında, 34; Kudüs depremi üzerine, 191

muskarlar: Yahudi şifası, 51, 72; koruyucu, 47–48

Anastasis (İsa'nın mezarı), 139; Konstantin'in 115, 116'nın yapımı; ve haç kültü, 150; süslemesi, 140. Ayrıca bkz. Konstantin Bazilikası; Kutsal Kabir Kilisesi; İsa Mesih, mezar

melekler: Baruch'un vizyonu, 131; 127, 128'in arabuluculuğu; 62 ile koruma; vaftizdeki rol, 83

## 362 dizini

animizm: Antakya'da, 20, 26, 28, 30-32, 45, 49-50, 86; Cyril'in anlayışı, 153; geç antik kentlerden 14, 18, 79, 202, 236; içinde Milano, 206, 226, 227; 16-17, 18, 235'in modernist söylemi; ve ritüel uygulama, 52; ilişkili şiddet, 202

antropoloji: şeytanlaştırma modeli, 237; şeytani ele geçirme görüşü, 18-19; susturma görünümü, 107

Decal: Auxentius as, 213; Yahudilerin yolsuzluğu, 192; Cyril, 191-93, 194; aldatma, 185-86; şeytani, 175; Kudüs'te, 181, 192; Mürted Julian as, 190; İsa'nın dönüşünden önce, 188; 190, 192'nin amacı; tanınması, 179-80; terör saltanatı, 188; tapınağında Kudüs, 189; test edilmesi, 187

Antakya, Geç Antik: Animizm, 20, 26, 28, 30-32, 45, 49-50, 86; apotropaik korumalar, 47-48; şeytani kriz, 26; şeytanlaştırma, 5; kehanet, 39-44; somutlaştırılmış bilgi, 28; büyüdü dünya görüşü, 26; şeytan çıkarma savaşı, 82, 86; deneyimsel gerçekliği, 237; festivaller, 34-36, 51; jeopolitik önemi, 31, 44; loncalar, 45; Hellênismos, 44; Büyük Tatiller, 51, 87, 88, 89, 102-3; 25, 79 yaşındaki kutsal adamlar; at yarışları, 34-35, 49; hayal edilen topluluk, 91; Julian şehitinin ziyareti, 66; 34-35, 40, 45-47'nin büyüleri; büyü atölyeleri, 49; pazaryeri, 44-47; şehit kültleri, 47; mikro ortamları, 57; askeri mevcudiyet, 46-47; modern anlayış, 27; İznik topluluğu, 19; Olimpiyat oyunlarında, 35; doktorlar, 25; 31-38, 39, 44'ün çok tanrılı yapıları; 31 numaralı liman; dini rekabet, 90, 92; 27, 28, 29, 31-32, 33, 35-38'deki dini çoğulculuk; ritüel hayal gücü, 38, 44; 26, 28, 236'da ritüelleştirilmiş kimlik; ritüel uygulamaları, 28, 30-31, 36, 39-44, 50, 53, 60; sosyoekonomik durum, 28; toplumsal olarak inşa edilmiş yerler, 92; manevi ortamı, 86; doğaüstü dünya görüşü, 28, 39-44; insanüstü varlık, 236; sinagog kültürü, 36, 67-70; Zeus tapınakları, 42, 44; topografyası, 92. Ayrıca bkz. Daphne; Antakya Yahudileri; John Chrysostom

antik çağ, geç: animizm, 27, 235; karizmatik dinler, 8, 12; Hristiyanlaşma, 21; kozmolojisi, 220; insanüstü varlık kültürü, 21, 26-30; ilahi dünya, 13; 5, 27, 74, 202'nin büyüdü dünya görüşü; habitus'u, 28; modernist anlayış, 16; retorik

154-55 arasında; ritüel etkililik, 80; manevi savaş, 237; yirminci yüzyıl bursu, 8-11, 16; sözlü/görsel anlayışlar, 154-57. Ayrıca bkz. şehirler, geç antik dönem

Antoninus Pius, Aelia Capitolina altı, 125

Antonius, Aziz, 29, 30

Afrodit, (Aelia Capitolina) tapınağı, 121, 133, 135; 137, 138, 146'nın yıkılması; şeytani kirlenme, 138

kiyamet. Bkz. eskatoloji; milenyumculuk

Apollon, (Daphne) Tapınağı, 33, 35

Apostoleion (Konstantinopolis), 139; kalıntıları, 226

Apostoleon Kilisesi (Milano), 204

arkeoloji, kentsel, 11; Milano, 204-5

Ariusçular: piskoposlar, 210; yolsuzluk taşıma, 57, 85; İznik'le çatışma, 199, 202-3, 208-16, 226, 230, 231-35; kirlenmesi, 212-13; şeytani ele geçirmenin reddi, 232-33; Valentinianus II'nin fermanı, 216

Ariston'un lanetlenmesi, 107

Artemios, Aziz: Konstantinopolis'teki türbe, 229, 231

Asklepios, şifa kültü, 40

onay: Christian, 56; Stoacı süreç, 55-56

Amasyalı Asterius: Aziz Euphe-mia hakkında Ekphrasis, 157

Athanasius, Aziz: Ortodoksluk, 208

Augustine, Saint: şehit tapınaklarında, 228

Augustus (Roma imparatoru), büyüçülük suçlamaları, 9

Ausonius, Milano'nun açıklaması, 204

otorite, Christian, 105; kutsal adamların, 204-5

otorite, Roma: Yahudiliğin yok edilmesi, 124

otorite, kentsel dini, 201; bazilika krizinde, 217;

karizmatik kutsal adamlara karşı, 10, 13; geç antik kentlerde 5; iblisler üzerinde, 11; ritüel, 3, 70; laik bakış açıları, 11

Auxentius (Milano'nun Arius piskoposu), 201; gibi Decal, 213; Ambrose ile çatışma, 225; Milano kiliselerinin kontrolü, 210; dini şiddet, 213; ile etkileşimler Nicenes, 211; 209, 210, 212'nin meşruiyeti; Basilica Nova'nın kullanımı, 210

Avigad, Nahman, 121

Babylas (şehit), türbe, 65-67

Baird, Robert D., 181

vahit: kiyamet bakış açısı, 151; apotaksis

60, 83'te; Bordeaux Hacı, 144; baştan sona temizlik, 74-75, 86, 220; sözleşme görselleri, 76; 75, 76, 82, 83'ün kozmolojisi; şeytanlara karşı savunma, 59, 88; Paskalya haftasında,

19; şeytani yolsuzluk üzerindeki etkisi, 75; dini mekan üzerindeki etki, 225; Kutsal Ruh'un ikamet etmesi, 168-71; Nicene formülü, 220; ontolojisi, 75; 60-61, 84, 88, 169'un kuvveti; pragmatik açıklamalar, 79; ritüel konuşması, 224; 84, 85, 86, 88, 169'un mührü; manevi algı, 52, 151-59, 169, 172; manevi savaş, 54, 88; 79'un sembolik yorumu; sözdizimi, 83; dönüştürücü, 79-81, 150-51. Ayrıca bakınız

ritüeller, kutsal; ayınlar

vaftizhaneler: Kutsal Ruh, 223; ritüel temizliği, 224

vaftizciler: kıyamet vizyonu, 151-52, 173, 178; kıyamet uyarıları, 194; tehlikeden kaçınma, 85; duyuların uyanışı, 168; gelin görüntüleri, 75; şeytanların temizlenmesi, 220; bilişsel süreçler, 80; şeytani saldırılar, 19, 57; ayırt etme stratejileri, 189; dayanıklılığı, 166; mevcut gerçeklikten kaçış, 159; şeytan çıkarma etkinliği, 225; cinsiyet ayrımı, 166; İçinizdeki Kutsal Ruh, 223; içselliği, 167; kutsal yazı bilgisi, 152, 154; ezberleme, 166-67; İznik öğrenimi, 83, 162, 166-68, 172; algıları, 150-51, 172; şeytani algılar, 81; çevre algıları, 178; Tutku algıları, 158-59; çarpmıha gerilme vaazı, 175; için koruma, 85; hareketlerde kısıtlama, 160-61; ritüel ajansı, 80, 224; ritüel konuşması, 83-85, 86, 224-25, 234; kirlilikten ayırma, 73; sosyolojik dönüşümü, 79; sahtekarlar karşı duruş, 188; mücadeleleri, 81-82; Nicene Creed çalışması, 83, 162, 166-68, 172, 220; ayartılması, 160-61; bedenlerin dönüşümü, 168, 170, 224; görsel olarak yeniden eğitim, 169-70; çarpmıha gerilme tanıkları, 152. Ayrıca bkz.

katkümenerler: Vaftiz edilen Hristiyanlar; şeytan çıkarma, vaftiz öncesi

Diken, AA, 13

Bar Kokhba isyanı (MS 132-35), 120, 121

Baruh 2, 170; Babilliler, 132; deneyimsel gerçeklik, 132-33; ritüel uygulama, 128-29, 130, 134; geçiciliği, 131; ileri görüşlü deneyim, 128, 130-31, 132, 134

Basilica Apostolorum (San Nazaro, Milano), kutsal emanetler 226

bazilika krizi (Milano, 386), 20, 200, 201; Am-

içeri girdi, 216-18; kronolojisi, 222; kilise sunakları, 217-18; şeytanlaştırma, 222; dini otorite, 217'de; Politik güç

206'da; Portiana, 208; ritüel uygulama, 222-23; kutsal uygulama, 208, 216; manevi savaş, 222-23; Valentin-ian, 216-17; şiddet, 217, 227. Ayrıca bkz.

Kiliseler, Milano

Basilica Nova (Saint Tecla, Milano), 207; Auxentius'un kullanımı, 210; şeytani mevcudiyet, 221

Konstantin Bazilikası (Kudüs), 20, 135, 136; vaftizciler, 149; Bordeaux Hacı, 146; inşaatı, 140; ithaf, 141; ve Konstantin'in kimliği, 138; süslemesi, 140; imparatorluk propagandasındaki rolü, 136. Ayrıca bkz. Kutsal Kabir, Kilise; İsa Mesih, mezar

Basilica Vetus (Küçük Bazilika, Milano), 207;

Valentinianus'un isteği, 217

Caesarea Fesleği, In sanctos quadraginta, 156 Biddle, Martin, 135

bağlama, büyüler, 104-5, 106-12

Kuş-Davud, Nurit, 235

piskoposlar, geç antik dönem: antik çağla süreklilik

Roma, 12; kültürel rolü, 11-12; şeytani ile etkileşim, 3, 5, 13; rasyonelleştirici rakamlar olarak, 12; şehirlerdeki rol, 12-14

küfür niteliğinde, gönüllü olarak reddedilmesi, 53

ceset, Hristiyan: vaftiz edilmiş, 206; vaftizciler', 168, 170, 224; İznik, 225, 234; kutsal ritüel ortamı, 201

beden, Batılı kavramlar, 15

Bordeaux Hacı, 116, 170; şeytanlaştırma karşıtı

söylem, 143; Yahudileştirme karşıtı, 142-43, 144;

vaftiz üzerine, 144; Bazilikası üzerinde

Konstantin, 146; Kilisesi üzerinde

Kutsal Kabir, 145-47; açıklaması

Kudüs, 142-47; eskatoloji, 143-44; Sion Dağı'nda, 126; ihmaller, 145; Açık

Süleyman, 144-45; Tapınak Dağı'nda, 143, 144-46, 147

sınırlar, dini: karma popülasyonlarda, 90-91; cinlerle birlikte, 95, 118; adanmışlık kültüründe, 236; ilahî/şeytani, 179, 182;

Yahudi-Hristiyan, 89-91, 93, 97, 111, 112; ile Yahudileştiriciler, 95; İznik cesetleri ve kiliseler arasında, 234

Bourdieu, Pierre: habitus üzerine, 26, 27, 29, 81 Bowersock, Glen, 8

Bowman, Glenn, 143-44

Brakke, David, 29; Şeytanlar ve Keşişin Yaratılışı, 4

Şube Davudlular, 173

gelinler, ele geçirilmeye karşı savunmasızlık, 61-62 Brock, Sebastián, 194

## 364 dizin

Brown, Peter, 13; Ambrose'da, 227; pagan karşıtı faaliyet hakkında, 36–37; şeytani mülkiyet hakkında, 111; şeytan çıkarma üzerine, 101; kutsal adamlarda, 98; şehit türbeleri üzerine, 228. Eserler: "Kutsal Adamin Yükselişi ve İşlevi", 10, 96; "Büyüculük, Şeytanlar ve Hristiyanlığın Yükselişi", 8–9, 11  
Buckley, Michael, 16

Kalvinizm, rasyonelliği, 14–15  
kapitalizm ve münzevi Protestanlık, 15  
Kartaca, Decian zulümleri, 222  
kateşümenat, Lenten, 19; Mesih'le sözleşme, 76

katekumenler: şeytan çıkarma, 54, 61, 74, 77–82; yeni kimliği, 79. Ayrıca bkz. vaftizliler  
karizma, Christian, 12; Milanlı Ambrose, 200; Nicenes ile ilişkisi, 212; şeytan çıkarma, 21; kutsal adamların sayısı 10, 13, 96; Martin of Tours', 211; şehit türbeleri, 227; İznik, 212, 234  
karizma, Hristiyan olmayan, 8, 50  
Çene, Catherine, 201

Hristiyanlık, geç antik dönem: Büyük suçlamaları, 9; Roma nüfusu üzerindeki etki, 6–7; elitleri, 9–10; imparatorluk tezahürü, 155; Yahudileştiricilerin sayısı, 98; manastır fanatizmi, 7; kamusal alanda, 155; yayılması, 178–79; batıl inanç, 8. Ayrıca bkz. Arians; kutsal adamlar; İznikler  
Hristiyanlaşma: Aelia Capitolina'nın, 116, 141, 142; Gibbon'un tasviri, 6–7; insan-doğaüstü etkileşimi, 4; geç antik çağda, 21; 11'in maddi süreçleri; şeytanlaştırmanın rolü, 5, 14

Hristiyanlar: Yahudileştiricilere saldırı, 93, 94–95, 98–102, 111; bilişsel bakım, 78; şeytani saldırılar, 57–73, 68; zaman aşımına uğradı, 223; psikagogik teknikler, 100–101; Yahudileşmekten kurtarma, 87–94, 97–96, 108–12; ritüel ajansı, 105; aldatmanın kullanılması, 102. Ayrıca bkz. cemaat, Hristiyan

Vaftiz edilen Hristiyanlar, 6, 19, 53; anti-şeytani güç, 97; kıyamet kahinleri olarak, 157, 162, 165, 170; İncil tefsiri, 151; dianoia, 86; kötülüğü ayırt etmek, 188; görevleri, 75; Yahudileştiricilerle karşılaşmalar, 89; şeytan çıkarma, 98–100; şehirle etkileşimler, 79; parrhesia, 74, 82, 85, 86; Kudüs algısı, 151; amacı, 88; tanrısallığın kabulü, 219–20; ritüel konuşması, 75; manevi algı, 52, 151–59, 160, 162. Ayrıca bkz. vaftizliler; İsa'nın askerleri

Vaftiz edilmemiş Hristiyanlar: şeytani mülkiyet, 73, 160; geç antik kentlerde, 77–78; tehlikeleri, 160–61; ruhları, 77

Chronicon Paschale: Aelia Capitolina'da, 121; Konstantin Bazilikası'nda, 141

kilise binası: Konstantin'inki, 116, 137–39, 140, 153; ritüellerde artış, 5; geç antik kentlerde, 5–6

kiliseler: Hristiyan bedeninin ilişkisi, 226; 5, 201, 206'nın ritüel alanı; kutsallığı, 92.  
Ayrıca belirli kilise adlarına da bakın

kiliseler, Milanese, 205–8; antiphonal şarkı söyleme, 225; mimarisi, 207–8; Arian bulaşması, 212–13; Auxentius'un kontrolü, 210; vaftiz edilmiş bedenlerin ilişkisi, 206; karizmatik güç, 234; surların içinde, 204; şeytani mevcudiyet, 221, 223; etkileyen yerel beklenmedik durumlar, 205; Martin of Tours ve, 212; İznik işgali, 217; surların dışında, 204, 226–27; mülkiyeti, 200, 201; 225, 234'ün korunması; koruyucu gücü, 235; ritüel güç, 227; ritüel mekanları, 206; kutsal ritüel uygulaması, 216; teolojik çatışmalar bitti, 210; etkileyen dönüştürücü süreçler, 206; Valentinianus'un talebi, 216–17.

Ayrıca bkz. bazilika krizi; emanetler, İznik  
Cicero, lanetler üzerine, 106

şehirler, geç antik: animistik boyutu, 14, 18, 79, 202, 236; piskoposların rolü, 12–14; Hristiyanlaştırılmış, 200, 201; kilise binası, 5–6; sivil başarısı, 13; düşüş, 7–8; içerideki şeytani, 10, 11; 26, 202'de şeytanlaştırma; 13'ün büyüsu bozulmuş alanları; dini otorite, 5; 5, 19, 27, 74, 202, 219'un büyüülü yönleri; 14, 30'da doğaüstü varlıklarla etkileşimler; 8'deki büyüülü uygulamalar; güç girişi, 10; rasyonel görüşü, 96–97; dini çoğulculuk, 205; dini şiddet, 21; 3, 5, 26–30, 97, 219'un ritüelleri; burs, 11–14; laik bakış açıları, 11; vaftiz edilmemiş Hristiyanlar, 77–78. Ayrıca bkz. antik çağ, geç dönem

temizlik: vaftizhanelerin temizliği, 224; şeytani koruyutılma, 54; vaftiz yoluyla, 74–75, 86, 220; şeytan çıkarma yoluyla, 162–66; vizyon, 164

biliş, Stoacı, 29, 55–57; John Chrysostom'un kullanımı, 1, 53, 81

Colish, Marcia, 207–8, 216

Commodus (Roma imparatoru): inşaat Antakya, 35; Zeus Olympius tapınağı, 42

iletişim, ilahi-insan, 39–44; rüyalar aracılığıyla, 38, 40; kuluçka yoluyla, 41

topluluklar: kıyamet eskatolojisi, 174; hayal, 91; zulüm algısı, 181; ritüeller, 174; üyelerin test edilmesi, 185; sıkıntılı eskatoloji, 184–85

cemaatler, Hristiyan: tehlike altındaki şehirlerde, 77-78; şeytanın hırsızlığı, 99; sayılarda 87, 112'lik düşüş; şeytan çıkarma, 78-79; Yahudi bayramlarında 87, 111, 112; Stoacılık bilgisi, 54; kilise dışındaki yaşam, 60; ritüel alışkanlıkları, 53, 60; manevi savaş, 88; ve sinagoglar, 91, 112; Hristiyan olmayan çarelerin kullanılması, 70

Constans (Roma imparatoru), devreye alınması  
Bazilika Nova, 207

Konstantin (Roma imparatoru): Aelia Capitolina'nın inşası, 116, 134-43, 146-48; Anastasis'in inşası, 115, 116; Kutsal Kabir Kilisesi'nin inşası, 116, 137-39, 140, 153; Roma forumunda inşaat, 142;

Cyril'in tepkisi, 117; şeytani/ilahi karşıtlık, 137'de; euergetizmi, 136; Mesih'le birleşme, 138; imparatorluk ideolojisi, 136, 142; imparatorluk zaferleri, 139; ve Yahudiler  
Kudüs, 125-26; Macarius'a mektup, 140; çare konusunda, 70; zafer teolojisi, 135, 136-37, 149; Licinius'a karşı zafer, 135, 136, 141

Konstantinopolis: Kutsal Havariler Kilisesi, 139, 226; (360), 183 Konseyi; kuruluşu, 135, 136

Constantius II (Roma imparatoru): büyük karşıtı zulümler, 8; Antakya'da, 46; ve Arian piskoposluğu, 210; Magnentius'la çatışma, 176; Cyril'in çağırısı, 182; ölümü, 183; piskopos Dionysius ile ilişki, 208, 209; tapınak dekorasyonunun kaldırılması, 33; Milano'da ikamet, 204, 210

kozmozgoni, Hristiyan, 82

kozmozoloji: vaftiz, 75, 76, 82, 83; Hristiyan, 56; onsekizinci yüzyıl, 16; geç antik çağa ait, 220; yerel, 95-96; Stoacı, 56

haç: Cyril'e görünüşü, 176; tarikatı, 117, 118, 150

çapraz, işareti: kozmozoloji, 177; Cyril'in terfisi, 116, 171; ilahi tanıklık olarak, 176-77; eskatolojik yönleri, 174; 84, 175-76'nın kuvveti; silah olarak, 88, 89

çapraz, doğru: emanetler, 140, 150

çarmıha gerilme: kozmozoloji, 117; Cyril'in promosyonu 116-17, 133, 140, 158-59, 175; şeytani sanrı takip ediyor, 161-62; Yahudi suçluluğu, 106, 110; John Chrysostom'un bağlamdan arındırılması, 97; ayinle ilgili önemi, 150; hacıların odaklanması, 155; duyuşal algısı, 151, 172

kültür, Greko-Romen: gerileme, 8

küfürler: susturma, 104-7, 108; esnafın kullanımı, 47.

Ayrıca bkz. büyü; büyücülük; büyüler

lanet tabletleri: Antakya, 34, 45-46, 49; kurşun, 106

Kartacalı Kıbrıslı: şeytani mülkiyet hakkında, 221-22; yeniden vaftiz üzerine, 223

Kudüslü Cyril: Kudüs hırsırları, 182; animizm, 153; Yahudiliğe karşıtlık, 161; kıyamet eskatolojisi, 20, 172-75, 183, 186, 187-88, 236; Constantius'a itiraz, 182; Kudüs üzerindeki otorite, 30, 149-50; vaftiz töreni programı, 133-34, 148-54, 158-60, 165-70, 172; Kutsal Cuma Günü kutlaması, 117-18; Kristolojik seçimler, 117; Açık Kutsal Kabir Kilisesi, 148; ile çatışma

Acacius, 173, 182-83, 187; Constantinus'un inşası üzerine, 147; topluluk üzerinde kontrol, 183-84; ve haç kültü, 150; şeytan bilimi, 3; kilise mülklerinin elden çıkarılması, 182-83; ve imparator Julian, 173, 190-91; piskoposluk yarışması, 185, 187; sürgünler, 182-83, 191; Nicene Creed'in formülasyonu, 162, 166-68; sapkınlar hakkında, 161, 186, 192; homoious inançları, 182; 172-73, 178-82, 184, 186, 187, 190'ın içerideki/dışarıdaki ikiliği; milenyumculuk, 173, 175-82; piskoposluk töreni, 149; Kudüs algısı, 116-27, 150, 229; zulüm duyguları, 181; karamsarlık, 181; Açık

Pistis, 162, 166-68; Dilin Gücü Üzerine, 157; çarmıha gerilmenin teşvihi, 116-17, 133, 140, 158-59, 175; haç işaretinin tanıtımı, 116, 171; Konstantin'e tepki, 117; ritüel yenilikleri, 118; kutsal dersler, 79; duyuşal varoluş üzerine, 163; 147, 153, 157-58'in zamansal stratejileri; dilin kuramlaştırılması, 154; şeytanlaştırma kullanımı, 19-20, 142, 171; ekphrasis kullanımı, 159, 165; kutsal yazıların kullanımı, 158

—Catecheses ad illuminandos, 19, 133-34, 183-88; Deccal, 191-93, 194; irtidat, 185-86; felaket milenyumizmi, 183; eskatol-oji, 173; sapkınlık, 161; Kutsal Ruh, 169; enterpolasyonlar, 192; 191 yılındaki Kudüs depremi; milenyumizm, 180-81; zulüm, 181; karamsarlık, 191; haç işareti, 177; sıkıntı, 189, 190; görselleştirme, 158

—Epistula ad Constantius II, 177

—Protokateşez, 164

daimönes: söylemsel nesneler olarak, 95; şeytan çıkarma, 108. Ayrıca bkz. şeytanlar

Daniel, Kitabı: Cyril'in eskatolojisinde, 177

Daphne (Antakya): animizm, 26; lanet tabletleri, 45; şeytani kriz, 26, 65-67; somutlaştırılmış bilgi, 28; büyüü dünya görüşü, 26; 1-3, 65-67 festivalleri; erkek korusu, 1, 2, 3, 66-67; çok tanrılı yapılar, 32;



## 366 dizin

Daphne (Antakya) (devam)

ritüel yaşamı, 52; yeraltı ritüelleri, 34-35; Apollon heykeli, 32

Decian zulümleri, 222, 223

düşüş, Gibbon'un kavramı, 6-9, 13

defi xiones (lanetleri susturmak), 47, 104-7; ritüel ajansı, 108

iblisler: itirafı, 229-30; şehit türbelerinde, 199, 200, 228-31; sosyo-dinsel bilginin üretimi, 234

şeytani: başkalık, 2; animasyonlu varlıklar, 5;

piskoposların nişanı, 3, 5, 13; gümrüklerde 61; Yahudi suçluluğu ve, 72, 106; geç antik kentlerde 10, 11; sinagoglarda, 67-70, 73, 91-92, 93, 94

şeytani yozlaşma: temizliği, 54; ek olarak

dini çatışmalar, 223; vaftizin etkisi, 75; akıl üzerindeki etki, 100; Yahudileştiriciler, 72, 87-90, 100; mekânı, 56-57; Milano kiliselerinde, 221, 223; düşünce yoluyla, 59; kadınlar aracılığıyla, 68-70

şeytani mülkiyet, 2; antropolojik bakış açısı,

18-19; Arian'ın reddi, 232-33; vaftizcilerin sayısı, 19, 57; kilise sunaklarında, 221; dini çatışmalarda, 230-31; festivallerde 1-2, 67-70; fonksiyonu, 230; kuluçka sırasında, 41-42; Kalends'te, 62-63; geç antik dönem kuramlaştırmaları, 29; şehit türbelerinde, 199, 200, 228-31; ortalamaları, 57-59, 74; misyonerlerin raporları, 18; modern etnografya, 17; performansı, 229-31, 234; siyasi yönleri, 231; Protestan Reformu sırasında, 230-31; 65-67'den iyileşme; vahiy, 228-30; ritüel kavramsallaştırması, 97; ile ritüel yüzleşme, 2, 96; kendilik algısı, 229; ruhun, 162; Stoacı teori ve, 56-57; tiyatrodan, 63-65; yozlaşmış ritüeller aracılığıyla, 221-22; işitme yoluyla, 57, 160; başından sonuna kadar

Yahudi ritüelleri, 67-70, 93-94; cinselleştirilmiş görüntüler yoluyla, 63; vizyon yoluyla, 66-67, 163; düğün olaylarında, 61-62

şeytan bilimi: Ambrose of Milan's, 3, 232-33;

piskoposların nişanı, 3, 5, 13; dini kimliğin inşasında, 95; Kudüslü Cyril, 3; John Chrysostom'un, 3, 26, 29-30, 50, 52-54, 58, 87-95, 93-95, 97; Yahudileştirme, 72, 87-90, 100; ve rasyonelliğin kaybı, 3, 6-7; retorik, 89, 95; kentsel, 3, 5, 6

şeytanlar: suçlayıcı retorik, 9-10; karşı koruma

sağlayan muskalar, 47-48; duyuların bozulması, 53; söylemsel gücü, 90; mesafe cihazları olarak, 93; karşı ilahi saldırganlık, 61;

dini otorite bitti, 11; somutlaştırılmış bilgi, 236-

37; Aydınlanma görüşü, 15-16; 92-95'in deneyimsel gerçekliği; konumsal kozmoloji, 95-96; 4, 29, 49, 94, 95'in önemliliği; mecazi, 94; modern algıları, 11; kutsal insanların gücü, 10-11; hızlandırıcı maddeler olarak 2; ile ritüel yüzleşme, 2, 48; ritüel şifada, 72; kutsallık fobisi, 84; susturulması, 105; ile manevi savaş, 2; algıya yönelik tehdit, 159-61; Şehit türbelerinde işkence, 228-29. Ayrıca bkz. şeytanlaştırma

Descartes, René: zihin ve beden üzerine, 15

Desiderius (şeytani), 229

adanınmışlık kültürü, bedensel sınırlar, 236

şeytancılık, Kudüs'te, 20, 159-62

şeytancılık, Yahudi: John Chrysostom, 88, 97-102, 105-6, 108-12

şeytanlaştırma: animistik ortamda, 21; antropolojik

modeli, 237; bazilika krizinde, 222; söylem olarak

4; dini liderlerin kullanımı, 19; John

Chrysostom'un kullanımı, 2, 19-20, 26, 29, 88, 97-

102; geç antik kentlerde 26, 202; ritüel olarak 2,

3, 4, 19-20, 50; Hıristiyanlaşmadaki rolü, 5, 14;

stratejileri, 19-20.

Ayrıca bkz. şeytanlar

Didache, sahte peygamberler üzerine, 186

Dio Cassius, Aelia Capitolina'da, 121

Diocletianus (Roma imparatoru), Antakya'daki binalar, 35

Dionysius (Milano'nun İznik piskoposu): sürgün, 202, 208-9; Constantius'la ilişkisi, 208, 209

büyünün bozulması: Aydınlanma, 16; geç zamanda

antik kentler, 13; Protestan Reformu, 219; geçici, 134

kehanet: Antakya'da, 39-44; Yunanca, 161; en

Kalends, 62; Papyri Graecae Magicae, 40, 41. Ayrıca bkz. rüya kehaneti

Doval, Alexis James, 166

Dracillianus (Romalı vali), 140

rüya kehaneti, 38, 39-40, 42, 43-44. Ayrıca bakınız kehanet

rüyalar: ritüel metinler, 40; gönderilmesi, 41, 42; paylaşımı, 42, 44

Drijvers, Jan Willem, 125; Catecheses ad il-luminandos, 183; Kudüslü Cyril, 150; Harvard Süryanice ms. 99, 194

ekonomi, Roma: üçüncü yüzyılda krizler, 6, 32

Milano Fermanı (313), 207

Egeria (hacı), 141; Kudüs üzerine, 117-18, 150

ekphrasis (retorik): Cyril'in kullanımı, 159, 165; en-duyguların ölçümü, 155; çağrıştırmacı niteliği, 154–55

elitler, kentsele: aralarındaki siyasi rekabet, 9-10  
enargeia (açıklık), 154

Encaenia festivali (Kudüs), 141–42

büyük: geç antik kentlerde 5, 19, 27, 74, 202, 219; Milano ortamında, 200, 206, 227; modern bakış açıları, 14, 18; büyü'nün bozulmasından sonraki ilerleme, 15

günlerin sonu. Eschaton'a bakın; milenyumculuk  
Engberg-Pedersen, Troels, 84

Aydınlanma, büyüü düşünce üzerine, 15

Entzauberung (sihrin kaldırılması), 14–15

Suriyeli Ephrem, Kudüs depremi hakkında, 191

eskatojisi: Bordeaux Pilgrim's, 143–44; çift-istikamet, 174–75; Kutsal Şehir, 127; sıkıntıcı, 184–86. Ayrıca bkz. milenyumculuk

eskatojisi, kıyamet: Cyril's, 20, 172–75, 183, 186, 187, 188, 236; topluluk gerçekliğinin şekillendirilmesi, 174

Eschaton: siyasi rekabet ve, 187; işaretleri, 174, 177–79, 188; sıkıntı, 179, 184; şiddet, 178, 180

Efkaristiya: Arian, 214; iblislere karşı savunma, 59; güçlendirici etkileri, 168; saf olmayan katılımcılar, 220–22; 220–21, 234 için İzen formülü; ontolojisi, 80; kirliliği, 69–70; praesentia, 218; Reformasyon tartışmaları sona erdi, 219; ritüel konuşması, 218; kurtarma etkisi, 201; dönüştürücü gücü, 218

Euphemia, Saint: görselleştirilmesi, 157

Avrupa, Batılı olmayan dünyaya müdahale, 19

Eusebius (Caesarea piskoposu): Kilisesi hakkında Kutsal Kabir, 138, 139; Yahudilerin sınır dışı edilmesi hakkında, 125. Eserler: Historia ecclesiastica, 42; Vita Constantini, 115, 116

Eusignius (praetorian vali), bazilika krizinde, 217, 232

Evagrius, 29, 30

Evans-Pritchard, EE, 18

tefsir, kutsal yazı: görsel dindarlık, 156

şeytan çıkarma, 19; vaftiz edilmiş Hristiyanlar tarafından, 98–100; ruhun temizlenmesi, 162–66; yanlışçı görüşün ortadan kaldırılması, 165; zorla, 111; kutsal adamlar tarafından, 98; doğaçlama, 78–79; şehit türbelerinde, 228; keşişler tarafından, 36; 98, 111, 112'nin icracı yönleri; psikik reformasyon, 108; kamusal alanda, 89–90, 93, 94, 98–100; aracılığıyla anıların yeniden kazanılması, 164; ritüel ajansı, 102; ritüel konuşması, 78–79, 80,

100; teatrallığı, 95, 98–99, 102; kutsal emanetlerin kullanımı, 20. Ayrıca bkz. şeytani ele geçirme şeytan çıkarma, vaftiz öncesi, 54, 61, 74, 77–82, 224; apotropaik süreçlere karşı, 79; 82'nin formülleri; zihinsel dönüşüm, 78; ontolojisi, 80; tekrarlandı, 81, 117, 151; ritüel etkililiği, 165; ritüel konuşması, 78–79, 80; paylaşılan deneyim, 81. Ayrıca bkz. vaftizliler

ekstraksiyon, görsel, 163

Ezra 4, 170; Kudüs için ağıt, 129, 134; ritüel uygulama, 128–29, 130, 134; ileri görüşlü deneyim, 128, 129–30, 134

Faraone, Christopher, 49

oruç tutmak, Yahudi: John Chrysostom, 109

ziyafet yüzükleri, Yahudi, 110–11

Trompet Bayramı: şeytani ele geçirme, 67 yaşında, 69–70; Yahudileştiriciler, 87; kadınlar, 68–69

Nola'lı Felix, Aziz: mezarı, 228, 231

festivaller: Hristiyan cemaatler, 112; en Defne, 1–3, 65–67; şeytani mülkiyet, 1–2, 67–70; John Chrysostom, 1–3, 34, 35, 36, 67, 87; Libanius, 33–34; erkek koroları, 1, 2, 3, 66–67

festivaller, Yahudi: karşı kampanyalar, 102–4; Hristiyan cemaatler, 87, 111, 112; şeytani mülkiyet, 67–70, 93–94; içinde Kudüs, 142

Filastrius (Brescia piskoposu), Milano ziyareti, 210, 213

Finn, Thomas, 79

halk ilaçları, 25

Frank, Georgia, 155, 156; Efkaristiya günü, 168

Frankfurter, David, 218, 225; şeytani ele geçirme hakkında, 229, 230; şehit türbeleri, 228

Fraser, Michael A., 141

Gager, John G., 45, 106

bakış, cinsiyetlendirilmiş, 63

Gibbon, Edward, 3; düşünce kavramı, 6–9, 13; Geç Antik Hristiyanlığın tasviri, 6–7

Golgotha: Konstantin Bazilikası, 136, 140–41; merkez üssü olarak, 150

Hayırlı Cumalar, Cyril'in kutlaması, 117–18

Grabar, Oleg, 8

Gratianus (Roma imparatoru), ikametgahı Milano, 204

Greene, Thomas, 219

Nazianzos'lu Gregory: Kudüs depremi üzerine, 191; manevi savaş ideolojisi, 29

Gregory of Tours, şeytani mülkiyet, 228, 229

## 368 dizin

habitus: vaftizcilerin sayısı, 81; Greko-Romen, 26; ile ilgili  
geç antik çağ, 27, 28, 29

Hadrianus: Aelia Capitolina'nın binası, 121-22, 124;  
Yahudiliğin yenilgisi, 124, 126-27; Kudüs'ün  
yıkılması, 120-27

Hahn, Cynthia, 155

Hanson, RPC, 166

Harvard Süryanice el yazması 99: yazarlığı,  
193, 194, 195; tarih, 194; Kudüs depremi üzerine,  
193; şiddet, 195

Harvey, Susan Ashbrook: Kurtuluşun Kokusu, 4

şifacılar: gezgin, 25, 71; Yahudi, 72; kadınlar,  
70-71

şifa: muska, 51, 72; Hristiyan, 73; 25, 49 için büyüü  
sözler; şehit türbelerinde 25; yöntemleri, 25-  
56; kutsal emanetlere göre, 199; 70-73 için çözüm;  
ritüel, 72

işitme, şeytani ele geçirme, 57, 160

Heintz, Florent, 45, 46

Helena (Konstantin'in annesi), Kutsal gezi  
Arazi, 141

Hellénismos: Antakya'da, 44; Libanius'un bağlılığı  
42'ye

kafirler: Arian, 215-16; Cyril on, 161, 186, 192; şeytani  
tarafatları, 187; geç antik çağda  
Kudüs, 179-80

Hermes, büyü içeren, 40-41

Büyük Bayramlar, Yahudi, 67; Antakya'da, 51, 87, 88,  
89, 102-3; Hristiyan cemaatler sırasında, 112;  
Hristiyan şiddeti sırasında, 102; Yahudileştiriciler, 97

Poitiers'li Hilary: kiliselerin yolsuzluğu üzerine, 213;  
Milano'dan ihraç, 215; Libra contra Arianos vel  
Auxentium Mediolanensem, 212; Milano ziyareti,  
210-13

Hobbes, Thomas: şeytanlar üzerine, 15

Hodgen, Margaret T., 16-17

Holum, Kenneth, 141

Kutsal Havariler, Kilise (Konstantinopolis), 139,  
226

kutsal adamlar: Antakyalı, 25, 79; karizmatik, 10-11, 13,  
96; 25'ten itibaren tedaviler; şeytan çıkarma, 98;  
müzakere becerileri, 96; kentsel olmayan, 10-11;  
iblisler üzerindeki güç, 10-11; kentsel dini otoriteye  
karşı, 10, 13; kentsel peyzajda, 96.  
Ayrıca bkz. keşişler, Hristiyan

Kutsal Kabir, Kilise (Kudüs), 169;  
Bordeaux Hacı, 145-47; sitenin temizlenmesi, 138;  
Konstantin'in yapısı, 116, 137-39, 140, 153; Cyril  
on, 148; dekorasyonu, 139-40; hac yolculuğu,  
137, 139. Ayrıca bkz. Anastasis; Konstantin  
Bazilikası; İsa Mesih, mezar

Kutsal Ruh: vaftizliler arasında, 223; ikamet eden  
ing gücü, 168-71, 185; algıda  
Kudüs, 117, 157; peygamberler, 186

Horden, Peregrine, 229

Horton, Robin, 235

insanlığın borcu, 76

kimlik: cinsiyetlendirilmiş, 63; modern teorisyenler,  
90-91; ritüel, 6, 51; sosyodinsel, 88

kimlik, Hristiyan: kıyamet yönleri, 151; karma  
popülasyonlarda 90; 28, 150'nin yapımı; ritüel yoluyla  
inşaat, 6, 27; Cyril, 150; demonoloji, 95; İznik, 201,  
202, 206, 209, 226, 236; edimsel yönleri, 105; ve ritüel  
ihlali, 73; manevi savaşın rolü, 3, 76-77; diğer  
dinlerden ayrılma, 52

kimlik, Yahudi: Geç antik kentlerde, 97

putperestlik, Yahudi, 109

imperium, Christian: mimari desenleme, 136-37

izlenim, Stoacı, 55-56

büyüler, şifa, 25, 49

kuluçka (kült şifa), 40; Hristiyanların kullanımı, 60;  
sırasında tanrısallıkla temas, 41; şeytani istila  
sırasında, 41-42

Ingold, Tim, 235

Irshai, Oded, 126, 144, 145; Deccal hakkında, 190;  
kıyamet üzerine, 176, 193; Catecheses ad  
illuminandos üzerine, 190; Hristiyanlaştırılması konusunda  
Kudüs, 142; Julian'da, 173

Jackson, Pamela, 158

Jacobs, Andrew S., 142, 144

James, Liz, 155

Jerome, Saint: görselleştirmenin kullanımı, 155, 156

Kudüs: İncil tarihi, 118; kolonizasyonu, 119; 118-20, 124-  
25, 127, 147'nin fetihleri; Yahudiliğin yenilgisi, 122;  
imhası, 120-27, 132; şeytanlık, 20; Yahudilerin  
sınır dışı edilmesi, 121; yabancı dini anıtlar, 119;  
şiddet, 120, 147, 191. Ayrıca bkz.

Aelia Capitolina

Kudüs, Kutsal Şehir: kıyamet edebiyatı, 119, 120, 127-34;  
kıyamet manzarası, 151-59; Cyril'in algısı, 116-17,  
119, 150; eskatol-oji, 127; ebediyen var olan, 117; fi  
kalitesi, 127; kutsal yerleri, 152-54; manevi algısı,  
117-19, 134, 151, 157, 158, 170, 171; gerçek  
görüntüleri, 165; aydınlanmamışların görüşü, 130;  
kimlikte şiddet, 147; vizyonları, 129-32, 134, 163, 164,  
166, 170

Kudüs, Geç Antik: Animizm, 20; Deccal, 181, 192'de; vaftiz, 148; felaketle sonuçlanan milenyumculuk, 184; Hristiyanlaştırılması, 125, 142; İsa'nın dönüşü, 181; kiliseleri, 137-38; Cyril'in otoritesi, 149-50; Cyril'in şeytanlaştırması, 19-20, 142, 171; şeytanilik, 5, 159-62; deprem (363), 191, 193; deneyimsel gerçekliği, 237; kıtlık, 182; sapkınlar, 179-80; kutsal adamlar, 7; kutsal güç, 143; ikonografisi, 118; Yahudi-Hristiyan etkileşimi, 126; Yahudi bayramları, 142; İznik topluluğu, 19; Hristiyan olmayanlar, 190; hacılar, 115, 116, 117-18, 141, 142-47; pisto/

Apistoi, 172-73; dini çoğulculuk, 160; ritüelleştirilmiş ortam, 150; kendi kendini denetleyen ortam, 180; manevi savaş, 151, 189-95; insanüstü varlık, 236; vaftiz edilmemiş Hristiyanlara yönelik tehdit, 160-61; kentsel dönüşüm, 150; şiddet, 191

Kudüslüler: Yahudi karşıtlığına karşı, 144; bap... boyutlandırılmış, 170; yıkıcı milenyumculuk, 189; restore edilen Tapınağın etkisi, 194; piskoposluk idaresi, 137; eskatolojik dünya görüşü, 174, 193; direnç modları, 120; Kutsal Şehir algısı, 119; ritüel uygulamaları, 120; mühürlü topluluk, 189

İsa Mesih: ile sözleşmeler, 76; yenilgisi şeytani güçler, 82; insanlığın borcunun silinmesi, 76; şeytan çıkarma güçleri, 145; yanlış, 185, 188; 152, 176'nın ikinci gelişi; Süleyman'ın yerine geçen, 144-45. Ayrıca bkz. Eschaton; milenyumculuk

—mezar: keşfi, 137, 142; konumu, 153; Macarius'un kazısı, 115-16; doğal hali, 153; algısı, 153. Ayrıca bkz. Kutsal Kabir, Kilise

Yahudiler: kıyamet tasviri, 192; Aelia Capitolina'dan yasaklama, 121, 125; sömürge madunları olarak, 144; Deccal'in yol açtığı yolsuzluk, 192; insanlıktan çıkarma, 100; şeytani kirlenme, 94; sürgün, 109-10; Tanrı'nın antlaşması, 127; Hadrian'ın yenilgisi, 124, 126-27; Kudüs, 121, 125-26; ve Tanrı'nın yasası, 109-10; bireysellik kaybı, 106; Tanrı ile ritüel ilişkisi, 109; susturulması, 102-6, 108.

Ayrıca bkz. Yahudi festivalleri; sinagoglar Antakya Yahudileri, 110; Tanrı tarafından terk edilmek, 97-98, 100, 106, 108, 109; Yüksek Tatiller, 51, 87, 88, 89, 102-3; John Chrysostom'un saldırıları, 20, 54, 67-70, 87-90, 102-6

John, First: Cyril'in kullanımı, 185, 186; Sahte peygamberler, 185, 187

John Chrysostom: Yahudileşme karşıtı, 20, 54, 67-70, 72, 87-90, 102-6; Antakya pazarında, 45; çilecilik, 29; 27, 30, 52 numaralı izleyiciler; vaftiz talimatları, 60-61, 73-74, 86; vaftiz vaazları, 26, 80; doğaüstü inanç, 50; kozmolojisi, 76; çarşıya geriliminin bağlamdan arındırılması, 97; 1-3, 26, 29-30, 50, 52-54, 58, 87-95, 97'nin şeytan bilimi; şeytanlaştırıcı retorisi, 20; festivallerde 1-3, 34, 35, 36, 67, 87; iyileşme üzerine, 25, 70-73; pastoral hedefler, 52-55; Pauline dili, 88; ve dini kimlik, 27, 51; ritüel görüntüleri, 53; ritüel uygulaması, 26, 30; kutsal uygulama, 26; susturma ritüelleri, 107, 108; ruh üzerine, 57-58; mekansal retorik, 90; kendini anlama, 52; di-abolizasyon kullanımı, 2, 19-20, 26, 29, 88, 97-102; ikiliklerin kullanımı, 90; şeytan çıkarma ayini kullanımı, 30; İznik ritüelinin kullanımı, 26, 54, 82; Stoacılığın kullanımı, 1, 29, 53, 63, 80-81, 83

—Adversus Judaeos, 67-68, 69, 72-73, 87-95, 97-106; 98'de Hristiyanları vaftiz etti; şeytani Diğer, 91; şeytani mülkiyet, 54, 87-88, 93-95, 97; şeytan çıkarma, 95; 36, 67, 87'deki festivaller; Yahudi hakareti, 87, 105; çare içinde, 72; ritüel, 92; manevi savaş, 103; sinagoglarda, 91

—Catecheses ad illuminandos, 19; vaftiz formülleri, 88; şeytani Diğer, 91; Lenten kateşimatu, 10; putperestlik, 71; manevi savaş, 103

—De coemeterio et de cruce, 76

—De anlaşılmaz natura Dei, 77, 78

—De sancto hieromartyre Babyla, 66

—Homiliae in epistulam ad Colossenses, 71, 76

—Homiliae in epistulam ad Corinthios, 61

—Mathaeum'daki Homiliae, 57-58, 64, 77

—Sığınak Julianum şehitem'de, 1

Johnston, Sarah Iles, 39-40

Jones, AH, 13

Josephus, Bellum Judaicum, 123-24

Yahudileştiriciler: saldırılar, 93, 94-95, 98-102, 111; konuşma yoluyla bağlama, 100; Hristiyanlık, 98; Hristiyanların sorgulaması, 101; şeytani yazlaşma, 72, 87-90, 100; dini ayrıcalıklar, 70; haneye saldırılar, 102; Yahudi bayramlarında 87; John Chrysostom, 20, 54, 67-70, 72, 87-90, 102-6; şeytan çıkarmaya tepki, 99, 102; paraya çevrilebilir, 105; Hristiyanların kurtarılması, 87-94, 97-98, 102, 108-12; aramalar, 99; kendini gerçekleştirme

arasında, 101

## 370 endeksi

Julian (şehit): şehitlik, 2, 35; 1, 2'nin kalıntıları; Antakya ziyareti, 66

Julian (Mürted, Roma imparatoru): Mesih karşıtı olarak, 190, 193; kıyamet tasviri, 192; Cyril ve, 173, 190-91; Neo-Platonizmi, 189, 190; Kudüs tapınağı planı, 173, 189, 190-94; çoktanrıcılık, 36; büyü uygulaması, 189; tapınakların korunması, 33; Zeus'a tapınma, 42, 43

Julian Valens (Poetovio piskoposu), Milano'daki sığınak, 214

Jüpiter (Aelia Capitolina) tapınağı, 122. Ayrıca bkz. Zeus

Jüpiter Optimus Maximus, tapınak (Roma), 141

Justina (Valens'in annesi): bazilika talebi, 200, 216; Milano'da ikamet, 204

Justin Martyr, Yahudilerin sınır dışı edilmesi üzerine, 125

Kalends (Yılbaşı Bayramı, Antakya), 34, 35; şeytani mülkiyet, 62-63; kehanet, 62

katalépsis, Stoacı, 84

bilgi: şeytani, 49; Stoacı teori, 84

bilgi, Hristiyan: kadınlar, 70

Krautheimer, Richard, 136-37, 207

dil: bağlaç/ayırıcı, 219; kozmolojik teorileştirilmesi, 74; Cyril'in kuramlaştırması, 154; gücü, 157. Ayrıca bkz. konuşma

hukuk, şeytani kullanımı, 61

Legio X Fretensis, Aelia Capitolina'da, 121

Libanius: Antakya pazarında, 45; Hellênismos'a bağlılık, 43; rüya kehaneti üzerine, 38, 39-40, 42, 43-44;

saygısızlık rüyası, 38, 39, 41, 43; festivallerde, 33-34; 38, 39-40, 42 hastalıkları; keşişlerde 36; Pro templis, 32-33; büyücülük saldırısı, 39-40, 43, 44, 104, 106-7

Liebeschuetz, JHWG, 46

edebiyat, Hristiyan: kıyamet, 119, 120, 127-34;

görsel söylemselliği, 155-56

Macarius (Aelia Capitolina piskoposu): Konstantin Bazilikası binası, 140; kazı

İsa'nın mezarı, 115-16

büyük: suçlamalar, 9; saldırgan, 107; erotik,

48-49, 65; geç antik kentlerde 8; ve halka açık hitabet, 106-7; için atölye çalışmaları, 49. Ayrıca bkz.

lanetler; büyücülük; büyüler

büyüklük metinler, dini gücün incelenmesi, 4

Maier, Harry, 206, 214, 227; Milano'lu Arians'ta, 215

Maiumas festivali (Antakya), 35

Malalas: Apollon tapınağında, 35; Zeus Bot-taios, 42

Malherbe, İbrahim, 187

Maniheizm, 161

Marcus Aurelius (Roma imparatoru), Milano yönetimi, 203

pazar yerleri, Antakya, 44-47; arasındaki rekabet, 46; lanet tabletleri, 45-46; istikrarsızlaştırılması, 46-47

evlilik, porneia'nın engellenmesi, 61

Martin of Tours, Saint: karizmatik şifacı olarak, 211;

Auxentius'la çatışma, 211; Milano'da kalın, 210-12; mezarı, 228-29

şehitler, arama, 232

şehit türbeleri: karizmatik gücü, 227;

şeytaniler, 199, 200, 228-31; iyileşme 25'te; Milano, 199; azizlerin praesentia'sı, 156

Matta, Kitabı: Günlerin Sonu, 177-79, 189, 190

Maximian Herkül (Roma imparatoru), Milano yönetimi, 203

Maxwell, Jaclyn, 34

McLynn, Neil, 225; Milanlı Arians'ta, 210;

bazilika kriziyle ilgili 216, 217, 222; Hilary hakkında Poitiers, 213; Geç Antik Milano'da, 204; Açık Portiana, 208

Meyer, Birgit, 237; Şeytani Çevirmek, 4-5

Milano: coğrafi önemi, 203; rol

Roma İmparatorluğu'nda, 203-4; sosyal/ekonomik gücü, 203-4

Milano, geç antik dönem: Ambrose'un kontrolü, 30;

olanakları, 204-5; animizm, 206, 226, 227;

arkeolojisi, 204-5; mimarisi,

204, 207-8; Arian topluluğu, 214-16;

Arian piskoposluğu, 209-14; Arian müteccileri, 214, 216; bazilika krizi, 20, 200, 201,

216-18, 222-23; Hristiyanlaşması, 200, 201;

dışarıdaki kiliseler, 226-27; şeytani mülkiyet,

199, 231-35; şeytanlaştırma, 5; ikilikler, 202-3; 209, 213, 232'de dini şiddet; büyü ortam, 200, 206, 227;

deneyimsel gerçekliği, 237; 286, 216 Kutsal

Haftasında; imparatorluk mahkemesi, 203, 204;

şehit türbeleri, 199; İznik-

Arian çatışması, 199, 202-3, 208-17, 226,

230, 231-35; 201, 202, 206, 209, 226, 236'daki İznik

kimliği; gösteri, 210; dini çoğulculuk, 204, 205-6;

201, 205-6'daki ritüel mekânlar; manevi savaş,

203, 215-16; insanüstü varlık, 236; sinod (355), 202,

208; duvarları, 203-4

milenyumculuk: Cyril's, 173, 175-82; ilerici, 174, 175;

sosyo-dini topluluklarda, 174;

terör, 177; şiddet ve, 173-74, 180, 189.

Ayrıca bkz. eskatoloji

milenyumculuk, felaket: Kudüs akarları arasında, 189; Catecheses ad illuminandos'ta, 183; 174-75, 180'in dualizmi; Kudüs'te, 184; manevi savaş, 174; yarışma zamanlarında 187; sıkıntı, 181, 189

Miller, Patricia Cox, 156; Onbaşı Hayal Gücü, 4; ritüelleştirilmiş görüşte, 163

manastırcılık, manevi savaş, 29

keşişler, Hristiyan: şeytan çıkarma, 36; fanatizmi, 7; 7.

Ayrıca bkz. kutsal adamlar

ahlak, ontolojisi, 80

Motte, Pierre de la: şeytan çıkarma işlemleri, 230-31

Zeytin Dağı, kilise, 137, 146

Silpius Dağı, 31, 79

Sion Dağı, sinagoglar, 126

Nabor ve Felix, Azizler: şehitlik, 199, 232

Nasrallah, Laura, 33

İsa'nın Doğuşu, (Beytullahim) Kilisesi, 137, 146 doğası, sekülerleşmesi, 16

Nazarius (şehit), 226

Nemesis, (Daphne) Tapınağı, 32

Nicene Creed: Cyril'in formülasyonu, 162, 166-68; ruha yerleştirme, 165; ihlalleri, 179; gücü, 199

Nicenes: Antakya, 19; ile ilişki

karizmatik güç, 212; doğal çevreye inanç, 213; Hristiyan bedenleri, 225, 234; Efkariya formülü, 220-21; Milan, 199, 202-3, 208-17, 226, 230, 231-35; Milano kiliselerinin işgali, 217; direnç

Auxentius, 213; ritüel kimliği, 201, 202, 206, 209, 226, 236

Novation'cular, yeniden vaftiz, 223

Periler, Tapınağı (Antakya), 33

Mamre Meşesi, (Kudüs) Kilisesi, 137, 146

Obry, Nicole: şeytan çıkarma ayini 230-31'de yapıldı

oneiopompeia (rüyaların gönderilmesi), 41, 42

optik, antik, 63

Orsi, Robert: Bol olaylar üzerine, 235-36

Diğer: şeytani, 91; kendisi ve, 95, 179, 181

Papyri Graecae Magicae: kehanet, 40, 41; erotik büyü, 49

parrhesia (cesur konuşma): Ambrose's, 200; bap-Tized Christians, 74, 82, 85, 86. Ayrıca bkz. konuşma

Mesih'in Tutkusu: vaftizcilerin algısı, 158-59; yakınlığı, 158; ruha baskı yapmak, 164-65; görsel görselleri, 163

tutkular, Stoacı görüş, 55-56

Fışık Bayramı, John Chrysostom, 109

Paul, Saint: dini sağlamlık üzerine, 84

Paula, Aziz: Kutsal Topraklardaki mezarlar, 228

Nola'lı Paulinus: Arian şüpheliği üzerine, 233; şehit türbeleri, 228

Paulus (şeytani), 228-29

Pelagia kültü, 47

algı, manevi: birikimler, 163-64, 165, 166, 169; belirsizlik, 75; Ambrose açık, 220; melek yardımı, 133; vaftizciler, 81, 150-51, 158-59, 172, 178; vaftiz edilmiş Hristiyanların sayısı, 151-59, 160, 162; İsa'nın mezarı, 153; çarmıha gerilme, 151, 172; şeytani tehdit, 56, 159-61; büyülenmiş/ büyü bozulmuş, 133; Kutsal Şehir, 117-19, 134, 151, 157, 158, 170, 171; dikkatsizlik, 59; bireysel eylemler, 143; engeller, 159-62; hacılar', 156, 157; vaftiz yoluyla, 52, 151-59, 169, 172; Kutsal Ruh aracılığıyla, 157, 172; görsel, 162. Ayrıca bkz. vizyon

algı, Stoacı, 55-57; John Chrysostom'un kullanımı 1, 53'ün; görsel, 163, 164

zulüm, toplulukların algısı, 181

kişiliği: John Chrysostom, 52; malzeme anlayışı, 58; Stoacı, 54; Batılı kavramlar, 15

Pesah, John Chrysostom'un temsili, 88, 89

phantasmata, yatkınlık, 55

dindarlık, görsel, 156

Pisonianus, Acil Durum, 205

pistis (gerçek): Cyril on, 162, 166-68; dahili binası, 166-68; baltalamak, 180. Ayrıca bkz. İznik İnanç

Platon, Kratylus, 219

çoktanrıcılık: Antakya, 31-38; duyuşal bağlantılar, 38

Portiana (San Lorenzo, Milano): bazilikada çatışma, 208, 232; imparatorluk himayesi, 207; konumu, 207-8

postmodernite, büyü yönleri, 14

güç: canlandırma, 31; apotropaik, 84, 169; karizmatik, 12; geç antik kentlerde, 10

güç, şeytan karşıtı: vaftizin, 60-61, 84, 88, 169; vaftiz edilmiş Hristiyanların sayısı 97; kamuya açık ifadesi, 96; ritüel konuşma, 100, 108

güç, dini: animizm ve, 14; büyü metinler ve, 4

güç, ritüel, 3-4; Ambrose'un kavramı, 202; içinde Antakya, 30; komisyoncuları, 37; şeytanlaştırma, 227; şeytan çıkarma, 92-93; Yahudi, 68, 70; Milano kiliselerinde, 227; kutsal törenler, 6, 89, 223, 233

## 372 dizin

dua, toplumsal: şeytani şeytan çıkarma, 78  
 mevcudiyet: kilise sunaklarında, 220; Efkariستی'da, 218; şehit sayısı 232; radikal, 235, 236  
 ilkel: medeniyetle ikilem, 17; modern yapımı, 19; 15'ten geçiş  
 peygamberler, doğru ve yanlış, 186  
 fahişeler, erotik büyü, 48-49  
 Protasius ve Gervasius (İznik şehitleri), 20; kemiklerin keşfi, 199; yeniden gömülmesi, 201; 200, 212, 223, 225-26, 231, 232-33'ün kalıntıları  
 Protestanlık: kutsallık karşıtı söylem, 15; münzevi, 15; modern insanın, 17. Ayrıca bkz. Reformasyon, Protestan  
 kamusal alan: Hristiyanlık, 155; dini ritüeller, 70  
 hahamlar: şifa, 25; kapsayıcılık, 103  
 Rapp, Claudia: Geç Antik Çağda Kutsal Piskoposlar, 12  
 gerçeklik: topluluk, 174; büyü, 133; deneyimsel, 92-95, 132-33, 237  
 yeniden vaftiz, Arian, 223-24  
 Reformasyon, Protestan: ritüel karşıtı propaganda, 220; Eucharist ile ilgili tartışmalar, 219; şeytani mülkiyet, 230-31; büyü bozulmuş dünya görüşü, 219. Ayrıca bkz. Protestanlık  
 emanetler: antidemonik, 199; havarilerin sayısı, 226; Julian şehitliği, 1, 2; gerçek çaprazlamanın 140, 150; şeytan çıkarmada kullanım, 20; görsel algısı, 163-64  
 emanetler, İznik: şifa, 199; Milano kiliselerinde, 199, 201, 234; Protasius ve Gervasius, 200, 212, 223, 225-26, 231, 232-33; Milan'ın korunması, 226-27, 234; iblislere yapılan işkence, 231  
 din: karizmatik, 8; 37'sinin sıradan imalatçıları; yerel/yersiz, 37, 38; nihai endişe olarak, 181, 182  
 din, Greko-Romen, farklılık, 26  
 çare, iyileştirme, 70-73; Yahudi, 72-73; Hristiyan olmayan, 70. Ayrıca bkz. şifa  
 ritüeller: akademik sunumu, 219; bağlanma, 103; ve kilise binası, 5; topluluk dünya görüşlerinde, 174; Hristiyan kimliğinin inşasında, 6, 51, 201; kozmolojik değişim, 27; sınırların oluşturulması, 3, 13; günlük etkileşimler, 21; şeytanlaştırma, 2, 3, 4, 19-20, 50; dini otoritede 3; etkinliği, 80; 6'daki deneyler; üretken kalite, 28; iyileşme, 25-26; geç antik kentlerde 3, 5, 26-30, 97, 219; pazarlaması, 46; önemliliği, 92; performansı, 4; Antakya'daki uygulama, 28, 30-31, 36, 39-44, 50; içeren şizmatik gerilimler, 222; durumsal evrimi, 39-44; tedarik

ve talep, 50. Ayrıca bkz. aracılık, ritüel; güç, ritüel; konuşma, ritüel  
 ritüeller, dini: gücü, 89; kamusal alanda, 70  
 ritüeller, Yahudi, 54; şeytani ele geçirme, 67-70, 93-94; trompetler, 110-11; kadınlar, 67-70, 100  
 ritüeller, Hristiyan olmayanlar: Hristiyan kullanımı, 51-52; şeytanlaştırılmış, 60-61  
 ritüeller, kutsal: animistik ortamda, 222; anti şeytani güç, 55; bazilika krizinde, 208, 216; 206'nın rakip biçimleri; doğaüstünün kontrol altına alınması, 13; iblislere karşı savunma, 59; şeytani kırılımlar, 69-70; şeytanlaştırma etkinliği, 202; dini çatışmalarda, 223; İznik-Arius çatışmasının etkisi, 210; John Chrysostom'un kullanımı, 50; Milano kiliselerinde, 216; İznik, 54, 56; 6, 89, 233'ün kuvveti; manevi savaşta rol, 20. Ayrıca bkz. vaftiz; Efkariستی; ayinler  
 ritüel mekanları: ev, 71; vaftizin etkisi, 225; Milan, 201, 205-6; kamu, 70; kaydırma, 37  
 ritüel metinler, rüyalar için, 40  
 ritüel ihlal: ve Hristiyan kimliği, 73; ve cinsel şiddet, 68  
 Roma İmparatorluğu: sürekliliği, 8; din anıtlar, 140; Milan'ın rolü, 203-4; yerel ötesi nüfus, 184  
 Yolsuzluk taşıyan Sabelli'liler, 57, 85  
 ayinler: Ambrose on, 79, 209, 218, 219; anti şeytani gücü, 6; Arian, 224; şeytanlaştırılmış alıcıları, 222. Ayrıca bkz. ritüeller, kutsal  
 San Dionigi (kilise, Milano), 226-27  
 Sandwell, Isabella, 26-28, 92; pagan karşıtı vandalizm hakkında, 32; dini kimlik üzerine, 90  
 Şeytan: melek görünümü, 185, 188; erkeklerle sözleşme, 76  
 kutsal yazı: vaftizcilerin bilgisi, 152, 154; Cyril'in kullanımı, 158; pedagojik değeri, 170; ile ritüel nişanlanma, 153; topografyası  
 Kutsal Topraklar, 152-53; görsel dindarlık, 156  
 Seleucia (liman şehri), 31  
 benlik: kurucu yönleri, 73; bölünmezlik  
 236'nın; John Chrysostom, 52, 58; geç antik çağda 4; ve Diğer, 95, 179, 181; muhakeme fakültesi, 59  
 cinsel saldırı: şeytani, 63-64; karşı koruma, 47-48

Shepardson, Christine, 90, 91-92; John'da  
Chrysostom'un şeytan bilimi, 93

Hermas Çobanı, düalizm, 186

susturma: antropolojik bakış, 107; ile ilgili  
iblisler, 105; Yahudiler, 102-6, 108; ritüelleri, 103-5,  
106-8

Simon Büyücü, 161

şarkı söyleme, antifonal: Hristiyan varlığı, 225

Smith, Gregory A., 29; "Bir İblis Nasıldır?"  
4

Smith, Jonathan Z., 2; şeytani, 95; ritüelin ortaya çıkması  
üzerine, 37; kutsal adamlar hakkında, 96.  
Eserler: Gerçekleşmek İçin, 218-19; "Şeytani  
Güçleri Yorumlamaya Doğru," 52

sosyal sözleşme teorisi, 16

sosyal Darwinizm, 19

İsa'nın askerleri, 20, 53; agresif, 97; düşmanlara saldırı,  
89-90; Yahudilere saldırı, 112; Yahudileştiricilere  
saldırı, 93, 94-95, 98-102; iblislere saldırı, 59; vaftiz  
edilmiş, 6, 19, 59, 75, 76, 77, 82, 83, 85, 96; yaratılması,  
29; eskatolojik olanı ayırt etmek, 151, 188-89; ritüel  
ajansı, 99. Ayrıca bkz. vaftiz edilmiş Hristiyanlar;  
manevi savaş

Süleyman: Mesih'in yerine geçmesi, 144-45; iblisler  
üzzerindeki güç, 145

büyücülük: ve çöküş, 9; Libanius'a karşı  
39-40, 43, 44, 104, 106-7; sinemalarda, 64-65.  
Ayrıca bakınız lanetler; büyü; büyüler

ruh: şeytan çıkarma yoluyla arınma, 162-66; bilişsel  
süreçler, 80; şeytani mülkiyet, 162; cinsiyetlendirilmiş  
tasviri, 58-59; konuşma yoluyla iyileşme, 74; cinsel  
saldırı, 58-59, 62; Stoacı anlayış, 55, 56; ile vicdan  
mücadelesi, 73; vaftiz edilmemiş, 73, 77; kentsel  
ortamlarda, 57-58

uzay. Kamusal alana bakın; ritüel alanlar

konusma: ajansı, 82; performans ve, 105;  
tedavi edici, 107. Ayrıca bkz. dil; parrhesia

konusma, ritüel, 71-72; anti-şeytani güç, 100, 108; vaftiz,  
224; vaftizcilerin sayısı, 83-85, 86, 224-25, 234;  
vaftiz edilmiş Hristiyanların sayısı 75; etkinliği, 218-  
21; Efkariyeti, 218; şeytan çıkarma ayinleri, 78-79,  
80, 100; şeytan çıkarma gücü, 92-93; fiziksel güç,  
78; kuvveti, 223; ruhun iyileşmesi, 74; Yahudilerin  
susturulması, 103-5

büyüler: agöğ, 49; muskalarda, 47-48; bağlamak  
ing, 104-5, 106-12; erotik, 48, 64; Hermes'in yer  
aldığı, 40-41; at yarışları için 49; koruyucu, 47-48;  
Antakya'da kullanım, 34-35, 40, 45-47.  
Ayrıca bakınız lanetler; büyü; büyücülük

ruh bulundurma kültleri, Afrika, 235

ruhlr: ilkel inanç, 17; test edilmesi, 185-87

ruhsal savaş: animasyonlu anlar, 236; kıyamet  
manzarası, 170; bazilika krizinde, 222-23; felaket  
milenyumculuğunda, 174; Hristiyan kimliğinde, 76-  
77; cemaat, 88; şeytanlarla, 2; ideolojisi, 29; Kudüs'te,  
151; dili, 74; geç antik Kudüs'te, 189-95; geç antik  
çağda, 237; Milano'da, 203, 215-16; dışa doğru  
yönlendirilmiş, 86; kutsal ritüeller, 20; vaftiz yoluyla,  
54, 88. Ayrıca bkz. vaftiz edilen Hristiyanlar; İsa'nın  
askerleri

Sri Lanka, Hristiyan şeytan çıkarma ayini, 81, 229

heykel, dini: Antakya, 31, 33; tapmak  
42'den

Stemberger, Günther, 121

Romalı Stephen, yeniden vaftiz üzerine, 223

Stirrat, RL, 81

Stoacılık, 55-57; ruh kavramı, 55, 56; John  
Chrysostom'un kullanımı, 1, 29, 53, 63, 80-81, 83;  
bilgi teorisi, 84; terapötik konuşma, 107. Ayrıca bkz.  
biliş, Stoacı; algı,  
Stoacı

Styers, Randall, 16

konuluk: John Chrysostom, 52; materyal anlayışı, 58-59;  
Batı, 15, 16-17

Sukkot, Yahudileştiricilerin kutlaması, 87

Sulpicius Severus, Martin of Tours'da, 211

doğüstü, 13; bol olaylar, 235; kutsal törenle çevreleme,  
13; kültürel hafıza, 37; John Chrysostom'un  
inancı, 50; geç antik çağda, 4, 30

insanüstü: terk edilmiş tapınaklarda, 27; John  
Chrysostom açık, 103; geç antik çağda, 59, 86, 236;  
ritüel nişanlanma, 32

sinagoglar, 36; Hristiyan saldırısı, 94, 99-100;  
Hristiyan cemaatler, 112; 67-70, 73, 91-92, 93,  
94'teki şeytani; iyileşme, 72

Takács, Sarolta A., 31

Tambiah, Stanley: "Ritüel Performatif Bir Yaklaşım," 82

Taylor, Joan, 125

tapınak kültürü, Yahudi, 109

Tapınak Dağı (Kudüs): Bordeaux Hacı, 143, 144-46, 147,  
155; Hristiyanlaşması, 144; kutsal gücü, 143; manzara,  
122-23; Mesih'in gücü, 145; 122, 124, 125, 126-27, 146  
kalıntıları; geçiciliği, 147

Kudüs Tapınağı: Decal, 189; kıyamet vizyonları, 129-  
32; Baruch'un vizyonu,



## 374 dizin

### Kudüs Tapınağı (devam)

130-31; kültürel hafıza, 123-24; 102, 110, 120-27'nin imhası; eskatolojik dönüşü, 126; Harvard Süryanice ms. 99, 193; Julian'ın planları, 173, 189, 190-94; İkincisi, 126

tapınaklar: aktif, 37-38; Antakya, 31, 32-33

terk edilmiş tapınaklar: başka bir amaca uygun hale getirilmiş, 32, 37; kalan ilahiyat, 36-37; aracılığıyla ritüel iletişim, 43; ritüel hayal gücünün şekillendirilmesi, 37; insanüstü popülasyonlar, 27 geçicilik: Baruch 2, 131'in; Cyril'in stratejileri 147, 153, 157-58; büyüü bozuldu, 134; Ezra'nın 4, 132

Tertullianus, Yahudilerin sınır dışı edilmesi üzerine, 125

tiyatro: şeytani ele geçirme, 63-65; cinsiyete dayalı yıkım, 63-64

Cyrrhus'un Eodoreti, 36

The eodosius (Roma imparatoru), 226; Ambrose'un önünde dua, 200

Selanikliler, İkinci: günlerin sonu, 184

teurji, Neoplatonik, 42-43

esnaf, Antakya: küfür kullanımı, 47

sıkıntı (thlipsis): felaket milenyumculuğunda, 181, 189; Eschaton'da, 179, 184

Trzcionka, Silke, 45

Tsafir, Yoram, 137-38

Tuan, Yi-Fu, 91

Turner, Victor, 79

Tylor, Edward Burnett, 235; İlkel Kültür, 16-18

inançsızlık (apistia), inatçılık, 166

Uriel, Ezra 4, 129'da

Ursiacus (Arius rahibi), 208, 209

Ursinus (piskoposluk talipisi), Milano'daki sığınak, 214

Valens (Arian rahibi), 208, 209

Valens (Roma imparatoru): Arian saray mensupları, 233; çoktanrıcılığın altında, 36; bazilika talebi, 200, 216; Milano'da ikamet, 204, 216

Valentinianus I (Roma imparatoru): büyü karşıtı zulümler, 8; ikamet etmek Milano, 204

Valentinianus II (Roma imparatoru): hakkında ferman Ariusçular, 216; kilise talebi, 216-17; Milano'daki konutlar, 225

Valerian (Roma imparatoru), Milano yönetimi, 203 vandalizm, pagan karşıtı, 32 Rouen'li Victricius, 232

şiddet, dini, 173; pagan karşıtı, 37; bazilika krizinde 217, 227; Kudüs'te, 120, 147, 191; geç antik kentlerde 21; Milano'da, 209, 213, 232; milenyum kuşağı, 173-74, 180, 189; ve sosyal etkileşim, 27

bakireler, tarikatlar, 47

vizyon: arınma, 164; şeytani ele geçirme, 66-67, 163;

geliştirilmiş, 168; üretken güç, 157; dokunsal teoriler, 163, 164; Kutsal Şehir, 129-32, 134, 163, 164, 166, 170; kutsal yerler, 65-67; yanılsama, 132, 165; 163-64'ün başkalaşım işlevi; manevi karızması, 169; manevi algıda, 162.

Ayrıca bkz. algı

kıyametle ilgili vizyon: vaftizcilere ilişkin, 151-52, 173, 178; Kudüs Tapınağı, 129-32

görselleştirme, retorik, 155-57

Wainright, Philip, 194

Walker, Peter, 121, 152

Webb, Ruth, 155

Weber, Max: karizma üzerine, 12; Protestan

Etik ve Kapitalizmin Ruhunu, 14; "Meslek Olarak Bilim" 14

düşün alayı, şeytani ele geçirme, 61-62

Wessinger, Catherine, 173-74, 188, 189; nihai kaygılar hakkında, 181

Wharton, Annabel, 124, 135, 137

kadınlar: muska koruması, 47-48;

Hıristiyan bilgisi, 70; şifacılar, 70-71; Yahudi ritüellerinde, 67-70, 100; cinsel saldırı, 47; cinsel kirlilik, 61-62, 68-70

Zacharias, infazı, 146

Zeus Bottiaios, Tapınağı (Antakya), 42

Zeus Kasios, (Selencia) Tapınağı, 42

Zeus Philius, Antakya'daki heykel, 42, 43